T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

# BİR YÖNTEM OLARAK KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ MESELESİ

# -MUHAMMED EMİN ŞİNKÎTÎ ÖRNEĞİ-

SEVİM GELGEÇ

2502150284

DANIŞMAN

PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ

İSTANBUL - 2020

T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

# BİR YÖNTEM OLARAK KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ MESELESİ

# -MUHAMMED EMİN ŞİNKÎTÎ ÖRNEĞİ-

SEVİM GELGEÇ

2502150284

DANIŞMAN

PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ

İSTANBUL – 2020

# ÖZ

## BİR YÖNTEM OLARAK KUR'AN'IN KUR'AN'LA TEFSİRİ MESELESİ- MUHAMMED EMİN ŞİNKÎTÎ ÖRNEĞİ-

SEVİM GELGEÇ

Nüzûl döneminden uzaklaşılmasıyla birlikte ayetlerin anlaşılmasında bir perde oluştuğu ve bu perdeyi aralamak için çeşitli çabalar harcandığı malumdur. Bu sebeple nüzûl sonrası ilk dönemlerde, tefsirin sahâbenin müşahedesinden ibaret olduğu söylenerek tefsir ile tevil ayrı ayrı konumlandırılmış ve mutlak reye dayalı keyfî yorumların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu durumun sonucu olarak, bir asla ve temele dayanmayan gelişigüzel yorumlama faaliyetinin artış gösterdiği dönemlerde yaşayan bazı âlimlerin Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlayıp yorumlama konusunda -kişisel heva ve hevese mani olma gayesiyle- bir çerçeve belirleme çabasına giriştikleri ve bu doğrultuda tefsire dair usûl önerilerinde bulundukları görülmektedir. Bu usûl önerilerinden biri "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri" olarak ifade edilebilir. Kur'ânî bütünlük gerekçesiyle hiçbir yorumcunun müstağni kalamadığı bir ayetin başka ayetlerin referansıyla açıklanması ve bunun sistematik hale gelişi de İbn Teymiyye (ö. 728/1328) iledir. Kendisi tarafından gerçekleştirilen bu faaliyet, Hurûfîlik, Bâtınîlik gibi bazı fırkaların Kur'ân ayetlerini keyfî bir şekilde yorumlamalarına karşı verilmiş ilmî ve nazarî bir cevap olarak okunabilir. Bu durumda, pratik kökleri çok daha erken tarihlere dayanmasına rağmen ilk defa İbn Teymiyye tarafından sistematik hale getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, tefsirde öznenin dirayet alanını kısıtlamaya yönelik adeta bir tedbir olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Fakat İbn Teymiyye'nin tefsir geleneğini korumak gayesiyle oluşturduğu bu yöntem de kendi içinde birtakım problemleri barındırmaktadır. Tezimizin örneklemini oluşturan son dönem müfessirlerinden Muhammed Emin Şinkîtî (ö. 1974) de tefsirindeki amacını, Kur'ân'ın özünden kopan müminleri tekrar Allah'ın kelamıyla buluşturmak üzere Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmek olduğunu ifade eder. Bizim bu çalışmada hedefimiz, İbn Teymiyye'nin geliştirdiği selefi çizgiyi takip eden Şinkîtî'nin *Advâu'l-Beyân* adlı tefsiri üzerinden mezkûr yöntemin sorunlarını tespit etmek suretiyle Kur'an'ın

Kur’an’la tefsirini bir mesele olarak incelemek daha sonra ilgili yöntemin nasıl olması gerektiğine dair tespit ve önerilerimizi sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’ân, Tefsîr, Dünya görüşü, Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri, Şinkîtî



# ABSTRACT


**THE ISSUE OF THE QUR'AN'S INTERPRETATION WITH THE QUR'AN AS A METHOD - THE EXAMPLE OF MUHAMMAD AMEEN ASH-SHANQEETI**

**SEVİM GELGEÇ**

It is known that with distancing from the period of revelation, a curtain was formed in front of understanding the verses and that various efforts were made to open this curtain. Therefore, in the early periods, it was said that tafseer was only the observation of the Companions, and tafseer and taveel were positioned separately and there was a struggle to prevent arbitrary interpretations based on personal opinions. As a result of this situation, some scholars -who lived in periods when the activity of haphazard interpretation that did not have any foundation increased made suggestions about tafseer methods both to set a framework for understanding and interpreting the Quran correctly and to open a space for personal opinions without personal desires and interests. The explanation of a verse that no commentator could be satisfied with on the grounds of the integrity of the Quran with the reference of other verses and its systematization can be seen as a scientific and theoretical answer by Ibn Taymiyya (d. 728/1328) to some sects that interpret the Qur'an in arbitrary ways like Khurufiyyah and Baṭeniyyah. In this case, it can be said that the interpretation of the Quran with the Qur'an, which was systematized for the first time by Ibn Taymiyya, although its practical roots date back to much earlier dates, emerged as a measure to restrict the subject's field of logical interpretation. However, this method created by Ibn Taymiyya to preserve the tradition of tafseer also contains some problems in itself. Muhammad Ameen Ash-Shanqeeti (d. 1974), one of the last period interpreters who form the sample of our thesis, states that his purpose in his tafseer is to interpret the Qur'an with the Qur'an to bring the believers who break away from the essence of the Quran closer to the word of Allah again. Our aim in this study is to examine the interpretation of the Quran with the Quran as an issue by determining the problems of the aforementioned method through the interpretation of Ash-Shanqeeti named Adwaae al-Bayaan, which

follows the salafi line developed by Ibn Taymiyya, and to present our findings and suggestions about how the related method should be.

**Keywords**: Quran, tafseer, world view, interpretation of the Quran with the Quran, ash-Shanqeeti



# ÖNSÖZ

Kur’ân’ın doğru anlaşılması ve yorumlanması, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların önünde bir mesele ve ilgi odağı olarak varlığını sürdürmektedir. Bu doğrultuda Müslümanların yaşadıkları her dönemde, anlamaya yönelik geliştirdikleri yöntemler olmuş ve hiç şüphesiz bu yolla kendi soru ve sorunlarına cevaplar bulmuşlardır. Bugünün insanının da hayata dair soru ve sorunlarına cevaplar üretebilmek için -Kur’ân’ın anlaşılır kılınması adına- bu metotları ileri bir noktaya taşıması, en temel sorumluluklarından birini teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, gerek mazide gerekse günümüzde Kur’ân’ı anlama hususunda “en iyi ve en sorunsuz yöntem” olarak takdim edilen Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri yöntemi bir “mesele” olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından sistematik hale getirilen yöntemin, öncelikle tarihsel arka planı çalışılarak zihniyet analizi yapılmış ve hangi sonuçlara müncer olduğu tespit edilmiştir. İkinci bölümde ise tefsirinde mezkûr yöntemi uyguladığını belirtmesi ve İbn Teymiyye ile aynı selefi çizgiyi takip etmesi sebebiyle, Moritanyalı Müellif Muhammed Emin Şinkîtî’nin (ö. 1974) içinde yetiştiği siyasi-sosyal-kültürel ve dini ortamlar tetkik edilerek, bu unsurların, müellifin zihin dünyasını ne yönde şekillendirdiği üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde Şinkîtî’nin *Advâu’l-Beyân fî Îdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* adlı tefsirinde Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri yöntemini, mukaddimesinde zikrettiği usûl doğrultusunda pratize edip etmediği ve bu yöntemi nasıl uyguladığı örneklerle izah edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde *Advâu’l-Beyân* üzerinden Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmenin imkânı, sorunları ve muhtemel sonuçları tartışıldıktan sonra, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden ne anlaşılması ve nasıl uygulanması gerektiği hususu üzerinde durulmuş, böylece konuya dair tespit ve önerilerde bulunulmuştur. Sonuç kısmında ise konuyu kapsamlı şekilde ele alan bir değerlendirme sunulmuştur.

Öncelikle bu çalışmada önerilen metot vesilesiyle, Kur’ân’ı doğru anlama çabalarına katkıda bulunabilmeyi ümit eder; lisansüstü eğitimime başladığım günden beri kesintisiz ilim meclislerinde ve rahle-i tedrisinde bulunmaktan gurur duyduğum, ilim yolculuğumda her daim rehber edindiğim, engin bilgi ve birikimiyle ufkumu açan,

usûl ve vusûlümü borçlu olduğum danışmanım Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ'ye minnet ve şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitesinde olup çalışmama fikri katkılarının yanısıra, kaynak önerileriyle de destek veren ve her daim kapılarını açık tutan Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI ve Prof. Dr. Ömer AYDIN'a teşekkürü bir vecibe addederim. Yine tezi okuyarak ve kaynak temin ederek desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Hidayet AYDAR'a şükranlarımı arz ederim. Tezimi baştan sona okuyup katkılar sunan Arş. Gör. Ayşenur FİDAN ve Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER'e, *Advâu'l-Beyân*'daki kimi ibarelerin tercüme ve anlamlandırılmasında değerli vakitlerini ayırıp yardım eden Dr. Öğr. Üyesi Esat ÖZCAN'a, teknik anlamda düzeltmeleri yapan Ahmet ACAR'a da teşekkür ederim. Yine tezi baştan sona okuyarak vefakârlıklarını gösteren Derya GÜNEY'e, Serhan OSMANÇELEBİOĞLU'na, Vildan ALTAY'a ve Akile TEKİN'e en içten teşekkürlerimi takdim ederim. Her daim dualarıyla güç veren anne ve babama, maddi-manevi hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan eşim Mustafa GELGEÇ'e, bu süreçte olağanüstü anlayış sergileyen kızlarım Dilara ve Yaren'e sonsuz teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Bütün çabamızı ortaya koysak da tezde çeşitli kusurlar bulunabilir, tüm bu eksiklikler tezin yazarına atfedilmelidir. Zira mutlak kemâl sahibi sadece Allah'tır.

Sevim GELGEÇ
İstanbul-2020

## İÇİNDEKİLER



**BİRİNCİ BÖLÜM**

**KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN**

**İKİNCİ BÖLÜM**

**MUHAMMED EMİN ŞİNKÎTÎ'NİN (ö. 1974) YAŞADIĞI ÇAĞ, HAYATI VE ADVÂU'L-BEYÂN FÎ ÎDÂHİ'L-KUR'ÂN Bİ'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİNDE KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ**

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

**KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİNİN İMKÂNI MESELESİ**

# KISALTMALAR

**a.e.** : Aynı eser
**a.g.e.** : Adı geçen eser
**a.g.m.** : Adı geçen makale
**a.g.t.** : Adı geçen tez
**a.m.** : Aynı makale
**AÜİFD** :Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
**a.t.** : Aynı tez
**b.** : Bin
**BAÜİFD** : Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
**bkz.** : Bakınız
**bsk.** : Baskı
**C.** : Cilt
**çev:** : Çeviri
**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi
**ed.** : Editör
**haz.** : Hazırlayan
**KURAMER** : Kur'an Araştırmaları Merkezi
**nşr.** : Neşreden
**OMU** : Ondokuz Mayıs Üniversitesi
**ö.** : Ölüm
**s.** : Sayfa
**Sosy. Bil. Enst.**: Sosyal Bilimler Enstitüsü
**SÜİFD** : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
**t.y.** : Tarih yok
**TDVY** : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
**trc.** : Tercüme
**thk.** : Tahkik
**tsh.** : Tashih
**vd.** : Ve Diğerleri
**y.y.** : Yayım yeri yok
**Yay.** : Yayınları/Yayınevi

# GİRİŞ

## I. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada, pratik kökleri çok daha erken tarihlere dayanmasına rağmen ilk defa İbn Teymiyye tarafından sistematik hale getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ilkesinin bir mesele olarak ele alınması planlanmıştır. Böyle bir çalışmanın da mezkûr ilkeyi tefsirinde metot edindiğini belirten ve tefsirine "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" ismini veren bir müfessir üzerinden yapılması tercih edilmiştir. Bu müfessir, çağdaş dönemde yaşamış olan ve İbn Teymiyye'nin geliştirdiği selefi çizgiyi takip eden Muhammed Emin Şinkîtî'dir. O, tefsirindeki amacını, Kur'ân'ın özünden kopan müminleri tekrar Allah'ın kelamıyla buluşturmak üzere Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmek ve hükme medar olan ayetleri açıklamak olarak ifade eder. Bu iddia ile telif edilen başka tefsirler de mevcuttur. Ancak Şinkîtî'nin tercih edilme sebebi, bu ilkenin Kur'ân'ı anlamada "en güzel ilke" olarak literatüre girmesini sağlayan İbn Teymiyye, İbn Kesîr ve Selefiyye'nin bir temsilcisi olmasından dolayıdır. Bu durumda Şinkîtî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ilkesinin ortaya çıktığı kaynağın devamı mesabesindedir. Dolayısıyla tezde, bu ana çizgiyi takip etme gayesiyle Şinkîtî'nin tefsiri üzerinden Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir usulünün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## II. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın en temel hedefi, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini toptan red ya da kabulden öte, bu yöntemin ortaya çıkmasını sağlayan zihniyeti görmek ve tahlil etmektir. Bu minvalde -niyet sorgulaması yapmaksızın- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel serencamı izlenerek tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığı, bir mesele olarak ele alınıp alınmadığı irdelenecektir. Yine bu doğrultuda ortaya çıkan saikler tespit edilerek mezkûr yöntemin bir usulü olup olmadığı araştırılacaktır. Çalışmanın bir diğer hedefi ise, Muhammed Emin Şinkîtî'nin tefsirinden hareketle söz konusu yöntemin imkânının ve sorunlarının incelemeye tabi tutulması, sonunda da konuyla ilgili önerilerin sunulmasıdır.

## III. Araştırmanın Problemi

Kur’ân-ı Kerîm’i anlama konusunda muhkem bir kural olarak kabul edilen ve “ahsenü turuki’t-tefsir” (en güzel tefsir yöntemi) şeklinde tavsiflere konu olan Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri nazariyesi, her ne kadar “en güzel tefsir yöntemi” olarak kabul edilmiş ise de bu yöntemin pek çok keyfiliğe sebebiyet verdiği, herkesin kendi mezhep ve meşrebi doğrultusunda kullandığı ve bunun sonucunda da nesnel anlamı zorlaştıran, aklın alanını sınırlayan, sîret ve sünneti devre dışı bırakan yorumların ortaya çıktığı görülmüştür. Zira ilâhî kelâmın açıklanıp yorumlanmasında Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinin “en güzel yol” kabul edilmesi, başka yolların devre dışı kalmasına sebebiyet verebilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yöntemin en önemli problemlerinden biri, Kur’ân’ı Kur’ân’la anlama ameliyesinde mananın lafızda aranması, diğer ayetlerle bağlantıların da lafız üzerinden yapılmasıdır. Hâlbuki mana sadece lafzın delaletinden ibaret değildir. Metin içi bağlam ne derece önemli ise her bir ayetin karşılık bulduğu tarihsel ortam da o derece önemlidir. Nitekim Kur’ân’ı sadece lafız düzeyinde anlamaya çalışmak ve lafız üzerinden konusu benzeyen ayetleri irtibatlandırmak suretiyle olgudan ziyade hâkim algı ve mezhebi ön kabuller üzerinden ayetleri birbiriyle tefsir etmeye çabalamak, aslî anlama ulaştırmayabilir.

Ayrıca, neredeyse bütün müellifler tarafından bir kural olarak benimsenen “Kur’ân’ın bütünlüğü” meselesi, bazıları tarafından sadece belli ayetlerin birbirini açıklamasına indirgenmiş, ilâhî kelamın temel evrensel ilkeleri ve peyderpey yerleştirmeye çalıştığı dünya görüşü genellikle bu bütünlüğe dâhil edilmemiştir.

Bu çalışmada, mezkûr yöntemle ilgili aşağıdaki soruların cevaplanması hedeflenmiştir: Tarihsel süreçte Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri bir mesele olarak ele alınmış ve bir usûl önerisinde bulunulmuş mudur? Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden ne anlaşılmalıdır? Literatürde Kur’ân’ın kendisini açıklama biçimi olarak kabul gören mücmelin tebyîni, âmmın tahsîsi, mutlakın takyîdi ve mübhemin tafsîli gibi hususlar Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinin yöntemi midir? Değilse Kur’ân yorumunda keyfiliğe sebebiyet vermemek adına söz konusu kuralın usûlü ne olmalıdır?

## IV. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada ilk olarak konuyla ilgili literatür taraması yapılmış, ardından bu taramada elde edilen veriler kayıt altına alınmıştır. Daha sonra teze örneklik teşkil eden Şinkîtî'nin *Advâu'l-Beyân* adlı tefsiri baştan sona okunup etraflıca tetkik edilmiştir. Yazım aşamasında ise önce konunun arka planı çalışılarak zihniyet analizi yapılmış ve bu analizde tarihî seyir hakkında birtakım yargılara varılmıştır. Böylece şimdiye kadar değinilmeyen ya da eksik bırakılan yönler bu çalışmada öne çıkarılmıştır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel serencamı izlenirken, dönemler, tedvin ve telif olmak üzere ikiye ayrılmak suretiyle tedvin dönemi eserleri Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), telif dönemi eserleri ise Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ile başlatılmıştır. Tefsir ve usûl eserleri de kronolojik olarak ve asırlara ayrılarak tasnif edilmiştir. Tefsirler, konunun arka planı açısından çağdaş döneme kadar incelenmekle beraber, usûl eserleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kendisiyle şöhret bulduğu İbn Teymiyye dönemine kadar incelenmiştir. Çünkü İbn Teymiyye sonrası birçok usûl eserinde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir usûl kaidesi olarak yer aldığı görülmüştür. İkinci bölümde bu defa Şinkîtî'nin zihnini şekillendiren tarihsel arka plana değinilmiş, akabinde -tasvîri yöntemle- metodik bir mesele olarak teorik bir zemin üzerinde tartışılan konunun, uygulama bazında da karşılığını bulabilmek açısından, müellifin, *Advâü'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki örneklendirmeler üzerinden Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini nasıl gerçekleştirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tefsirin seçilmesinin en önemli sebebi, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edildiği iddiası taşıyor olması ve müellifinin ilgili metodun sistematik ilk temsilcisi İbn Teymiyye ile benzer bir çizgide yer almasıdır. Zira yakın tarihli bir müellif olması sebebiyle Şinkîtî'nin, bizi, arka plan açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sistematize ederek ilk ortaya atan İbn Teymiyye'ye taşıyabileceği düşünülmüştür.

Bu çalışmanın ikinci bölümdeki hedefi, Şinkîtî'nin genel olarak tefsirdeki tüm metodunu ortaya koymaktan öte onun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden ne anladığını tespit etmektir. Dolayısıyla konu dar bir çerçeveden, fakat derinlikli olarak ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise eleştirel bir perspektifle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin handikapları irdelenmiş, ardından konuyla ilgili ortaya konulan kavramların eleştirel

analizi yapılmıştır. Son olarak çalışmada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin usulüne dair tespit ve öneriler serdedilmiştir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel arka planı daha önce çalışılmaması sebebiyle birinci bölüm diğer bölümlerden daha hacimli tutulmuş, böylece konunun, tarihî zemini belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada daha çok eserlerin orijinallerinden yararlanılmış, orijinallerine ulaşılması mümkün olmayan durumlarda ise tercümelerine başvurulmuştur. Tezde yer alan müelliflerin vefat tarihleri metin içerisinde ilk geçtiği yerde hicrî ve miladî, çağdaş isimlerinki ise sadece miladî olarak verilmiş, ilgili kontekse ihtiyaç duyulmadıkça bu tarihler tekrar edilmemiştir. Ayetler ve mealleri ise genelde metin içinde kaydedilmiş, gereklilik hâsıl olduğunda dipnotta verilmiştir.

## V. Kaynak Analizi

Konuya birinci dereceden yakınlığı olabilecek çalışma 1988 yılında doktora tezi olarak kaleme alınıp daha sonra yayımlanmış olan Halis Albayrak'ın *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* isimli eserdir. Söz konusu eser etraflıca tetkik edildiğinde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel arka planına değinilmediği, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair gerçekçi bir usûl önerisinde bulunulmadığı ve mezkûr kuralın problemli alanlarının tümü üzerinde durulmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bütün bu eksiklikleri giderecek yeni bir çalışmaya olan ihtiyacın varlığı dikkatten kaçmamıştır. Yine konuya ikinci dereceden yakınlığı olan çalışmalar, Ali Karataş'ın "Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri", Nurettin Çiftçi'nin "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", Niyazali Aripov'un "Tefsîr-i Kebîr'de Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", Nurettin Çiftçi'nin "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri" isimli doktora tezleri ile Atik Aydın'ın "İbn Kesîr'in Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri", Mehmet Yaşar'ın "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Muhammed Emin eş-Şinkıtî Tefsiri Örneği" isimli yüksek lisans tezleridir. Bu çalışmalarda, Râzî, İbn Kesîr ve Şinkîtî'nin 'Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir' örnekleri verilerek betimleme yapılmış, fakat mezkûr yöntemin imkân ve sorunları herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamış ve nasıl uygulanması gerektiğine dair bir usûl teklifinde de bulunulmamıştır. Ali Karataş'ın "Mâturîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın'da Kur'ân'ı

Kur'ân'la Tefsiri" adıyla hazırladığı doktora tezi, daha sonra Mâturîdî'nin tefsir tanımından hareketle *İmam Mâturîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl*[1] ismiyle kitap olarak basılmıştır. Bu eserde yazar, Mâturîdî'nin kelime, isim, edat, terkip, amaç, konu ve üslup benzerliğinden yola çıkarak ayetleri Kur'ân bütünlüğü içinde incelediğini, Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklarken metin içi bağlama çok büyük önem atfettiğini, tarihsel bağlama da zaman zaman başvurduğunu belirtmekte; ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair temel tartışmalara girmemekte ve bir usûl önerisinde bulunmamaktadır. Mezkûr yöntemin rivayet değil dirayet başlığı altında olması gerektiğini ifade eden yazar, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde var olan öznelliğin bütün tefsir metotlarında olduğunu ve bu sebeple Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin terk edilemeyeceğini savunmaktadır. Karataş'ın "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama" isminde bir de makalesi[2] mevcuttur. Burada yazar, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin "yöntemini" sunduğunu belirtmektedir. Ancak makalede, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair sunulan metot ile bizim önereceğimiz metot arasında herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır. Ayrıca Ahmet Sait Sıcak, daha sonra kitap olarak da yayımlanan *Kur'ân Tefsirinde Öznellik* ismiyle bir doktora tezi çalışmış ve bu tezin üçüncü bölümünde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde öznenin rolüne değinmiştir. Sıcak' a göre Kur'ân ayetleri açık olup birbirini tasdik eder niteliktedir. Dolayısıyla yazar, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin "genişletme" ve "daraltma" şeklinde iki temel yönteme indirgenebileceğini belirtmektedir. Bu durumda ona göre mübhemin tavdîhi ve mücmelin tafsîli 'genişletme'; mutlakın takyîdi ve âmmın tahsîsi de 'daraltma' olmaktadır.[3] Öncelikle açık yüreklilikle bu çalışmalardan istifade ettiğimizi söylemeliyiz. Fakat bizim çalışmamızı bu çalışmalardan ayrıcalıklı kılan yön, tezde sadece betimleme değil aynı zamanda kritik edilerek eleştiri yöneltilmesi ve konunun usulüne dair tespit ve önerilerde bulunulmasıdır. Ayrıca Şinkîtî'nin tefsirinin, tezin ana eksenini oluşturmadığı, onun sadece bir örneklem olarak seçildiği ifade edilmelidir.

---

1 Ali Karataş, **İmam Mâturîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl**, İstanbul, İfav Yay., 2014.

2 Ali Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama", **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 31, Samsun, 2011.

3 Ahmet Sait Sıcak, **Kur'ân Tefsirinde Öznellik**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, 198.

Türkiye'de Şinkîtî hakkında yapılan diğer tezler de şunlardır: Orhan Parlak, "Muhammed Emin eş-Şinkiti ve Tefsirdeki Metodu" (Doktora), Mustafa Karagöz, "Selefi Yorumları Bağlamında Şenkiti ve Advau'l-Beyan Adlı Tefsiri" (Yüksek Lisans). Parlak tezinde, "Sonra onu açıklamak bize düşer." (Kıyâme Suresi 14) ayetinden hareketle Allah'ın Kur'ân'ı beyân edeceğini vadettiğini belirterek konuya girmekte ve Şinkîtî'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir eden müfessirlerin en önde geleni olduğunu ifade ederek konuyla ilgili örneklere geçmektedir.[4] Bu çalışmada müellifin tefsir yöntemi -betimleyici şekilde- tümüyle çalışılmış olup Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri problematik olarak ele alınmamıştır. Karagöz ise Şinkîtî'nin ayeti ayetle tefsir etmeye büyük önem atfettiğini ve bu yöntemi tefsirinde başarıyla uyguladığını belirtmektedir.[5] Yurt dışında yapılmış tezlerin bazıları ise şu şekildedir: Semîra b. Sakr Âl-u Muhammed, "eş-Şinkîtî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr" (Yüksek Lisans Tezi, 1990), Ahmed Seyyid Mânin, "eş-Şinkîtî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr fî Kitâbihî Advâi'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân" (Yüksek Lisans Tezi), Abdurrahmân Abdülaziz es-Sudeys, "Menhecu'ş-Şinkîtî fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm min Advâi'l-Beyân" (Yüksek Lisans Tezi, 1990), Abdülaziz b. Salih b. İbrahim et-Tûyân, "Cuhûdu'ş-Şinkîtî fî Takrîri Akîdeti's-Selef" (Yüksek Lisans Tezi, 1991), Unuc Rûyânî b. Muhammed Nûr el-Bintenî el-İndûnîsî, "Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân ve Turukuhû İnde'l-İmâm eş-Şinkîtî" (Yüksek Lisans, 2012).

Yine konuyla alakalı olan bir diğer çalışma Mustafa Öztürk'ün "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması" isimli makalesidir. Öztürk makalesinde, kısmen yöntemin tarihsel arka planına ve modern dönemdeki sonuçlarına değinerek meselenin ideolojik boyutuna dikkat çekmiştir. Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım" isimli makalesinde ise rivayet-dirayet ayrımını tartışmış ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet tefsirinin ilk maddesi olarak kabul edilmesini eleştirmiştir.[6] Aynı şekilde, konu

---

[4] Orhan Parlak, "Muhammed Emin eş-Şinkîtî ve Tefsirdeki Metodu", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Konya, 2000, s. 103-105.

[5] Mustafa Karagöz, "Selefi Yorumları Bağlamında Şenkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Kayseri, 2001, s. 123.

[6] Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 20/2 (2009), s. 15.

hakkında Malezya'da çalışılan bir yüksek lisans tezinde de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet değil, dirayet tefsiri kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.[7] Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri" adlı makalesinde, Kur'ân metninin mücmelliğe sebep olan farklı unsurları barındırması sebebiyle lafızlarındaki muhtemelliklerin kapalılığa sebep olduğunu ve bu kapalılığın giderilmesinde Kur'ân'ın kendi beyanının kat'i olarak tespit edilip edilemeyeceğini tartışmıştır. Müfessirin metindeki mücmel ifadeleri Kur'ân'ın iç bütünlüğüyle açıklığa kavuşturmasının, beyân-ı mütekellim ile değil, beyân-ı müfessir ile ifade edilebileceğini; çünkü bu faaliyetin müfessirin etken olduğu analitik bir çaba olduğunu ifade etmiştir.[8] Ona göre çok anlamlı kelimelerin manalarının teke indirilmesinde veya anlamı kapalı olan lafızların manasının belirlenmesinde bu metodun kullanılması, yapılan tespitlerin nesnelliğini göstermez. Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içerisinde anlama önerisi de bu bağlamda iddialı bir söylemdir. Zira bu çaba da müfessirin öznelliğinden bağımsız değildir.[9] Kezâ Abdullah Bayram "Kullanılan Metodoloji Bağlamında Kurtubî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Yöntemini Uygulama Biçimi" adlı makalesinde müfessirin ilgili yöntemi uygulama biçimleri üzerinde durarak Kur'ânî bütünlüğü yakaladığı sonucuna ulaşmıştır.[10] Konu hakkında bir başka makale de Ceyda Gürman'ın kaleme aldığı "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)" isimli makaledir. Yazar, Abdurrahmân b. Zeyd'i Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin erken dönem temsilcisi kabul ederek ilgili yönteme ne oranda başvurduğunu ve nasıl uyguladığını örneklerle izah etmiştir.[11]

---

[7] Aang Royânî b. Muhammed Nûr el-Bantanî el-Endonezî, "Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân ve Turukuhû İnde'l-İmâm eş-Şinkîtî" **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fî Câmiati'l-Medîneti'l-Âlemiyye)**, Malezya, 2012, s. 120.

[8] Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyânı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 39, Yıl: 2019 (Haziran), s. 184-185.

[9] Yüksek, "a.g.m"., s. 190, 193.

[10] Abdullah Bayram, "Kullanılan Metodoloji Bağlamında Kurtubî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Yöntemini Uygulama Biçimi", **BAÜİFD**, Cilt: 4, Sayı: 2, Yıl: 2018, Aralık, s. 51.

[11] Ceyda Gürman, "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)", **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, TADER 4/1 (April 20), s. 24-25.

Tefsirin neliği çerçevesinde bu tezin, konunun arka planına yaklaşımı ile mezkûr makalenin yaklaşım tarzının birbirinden oldukça farklı olduğunun ifade edilmesi gerekir.

Yurt dışında yapılan akademik çalışmalara bakıldığında "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri" başlığı taşıyan veya başlığı farklı olsa da içerisinde mezkûr konudan bahseden bazı makalelerin mevcut olduğu görülmektedir.[12] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, lafız, konu ya da hüküm benzerliğinden hareketle yapılabileceği öne sürülmüş, ilgili yöntemin tarihsel süreci izlenmediği gibi, bir mesele olarak ele alınmamış ve yakın dönemdeki sonuçları açısından değerlendirilmemiştir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini uygulayanlar tarafından, mücmelin tebyîni, mutlakın takyîdi, ammın tahsîsi, mübhemin tafsîlî v.b. hususlarla yetinilmiş bunlar dışında herhangi bir usûl ortaya konulamamıştır. Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla özellikle Şii araştırmacılar, konuyla bihayli ilgilenmişler ve çeşitli makaleler kaleme almışlardır.[13] Bu makalelerde öne çıkan ortak hususlar şu şekilde ifade edebilir: Şii/Ahbârîler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sadece masumlara

---

[12]Ahmed b. Muhammed el-Bureydî, "Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân Dirâsetun Te'sîlîyyetun", erişim: 11 Eylül 2018, **Mecelletü Ma'hed el-İmam eş-Şatıbi li'd-Dirasati'l-Kur'âniyye**, Sayı: 2, Zilhicce 1427; Munşid Fâlih Vâdî, "Evcuhu Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân", erişim: 11 Eylül 2018, http://www.academia.edu/19830657; Abdülaziz ed-Dâhil, "Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân", erişim: 11 Eylül 2018, http://afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=32601; Muhammed el-Ubeydâni el-Katîfî, "Kâidetu Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân", erişim: 11 Eylül 2018, https://www.alobaidan.org; Suad Korim, "Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân el-Mefhûm ve'l-Menhec", erişim: 11 Eylül 2018, https://vb.tafsir.net/tafsir10657/#.W5dxIM4zbIU; Muntedâ el-Kefîl, "Menhecu Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân", erişim: 11 Eylül 2018, https://forums.alkafeel.net/showthread.php?t=98697; Abdulfettah Muhammed Ahmed el-Hıdr, "Min Usûli Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân", erişim: 11 Eylül 2018, **Mecelletü Tedebbür**, http://tadabborq.com/tjs/documents/1493500786NbaSlP; Syed Rızwan Zamır, "Tafsir al-Qur'ân": The Hermeneutics of Imitation and "Adab" in İbn 'Arabi's İnterpretation of the Qur'ân", **Islamic Studies**, Vol. 50, No. 1 (Spring 2011); Elnur Aliyev, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası**, № 10 Sentyabr (Eylül) 2008.

[13]Ekber Qurbanî-Fethullah Neccarzadegan: "Berresi ve Tahlil-i 1. Mebâni-yi Tefsir-i Qoran Ba Qoran Bâ-Te'kîd Ber Tefsiri'l-Mîzân" **Faslname-i Mütalaat-i Tefsirî Sâl-i Devvom**, Behar 1390, Şomare-i 5; Seyyid Muhammed Bakır Hucceti-Keyvan İhsani, "Mantık-ı Tefsîr-i Qorân ve Berresi Râbıta-i Ân Bâ Rivâyât-ı Darb-ı Qorân", **Pejûheş-i dinî**, Sayı: 14, Kış 1335; Ali Müdebber: "Neqd u Berresi-ye Şübhe-i "Bid'at" Derbare-i Münehhec Tefsir-e Qor'ân Bâ Qor'ân", **Dofeslname-i Tehassusiy-e Ulum-e Qur'an ve Tefsir Sal-i Dovvom**, Payiz u Zimistan 1395, Şomare 1; Mecid Maarif-Muhammed Emin Tafadduli: "Huccıyetı Reveshı Qoran Be Qoran Ba Ta'kıd Ba Rıwayat Tafsırı Tasnım Arz Dar", **Porreveşhâ-yı koran ve hadis**, Cilt: 48, No 1, Bahar ve Yaz, Yıl: 1394.

has kılmakta, bunun dışında Kur'ân'ın ne Kur'ân'la, ne de herhangi bir müfessir tarafından re'ye başvurulmak suretiyle tefsir edilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Buna mukabil Şii/Usûlîler ise, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilebileceğini ve muhtevasında buna dair birçok delilin bulunduğunu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesinin masumların tefsirine mani olmayacağını savunmaktadırlar.

Bütün bu çalışmaların, Kur'ân bütünlüğünü savunmak suretiyle murad-ı ilâhîyi ortaya çıkarma konusundaki gayretleri göz ardı edilemez. Ancak söz konusu çalışmaların, -konuya yaklaşım biçimleri açısından- bizim tezimizle herhangi bir benzerliğinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri ismini muhtevi tefsirler ise şunlardır:

**Et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân**: Abdülkerim Hatib Şafiî (ö. 1390/1970) tarafından yazılan tefsir 15 ciltten oluşmaktadır. Tefsirde ayetler, rivayetlere ve selefin sözlerine dayanmadan birbiriyle açıklanmış ve tahlil edilmiştir.

**Mefâtihu'r-Rıdvân fî Tefsîri'z-Zikri bi'l-Âsâri ve'l-Kur'ân:** Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini esas alan eser, Muhammed b. İsmail el-Emir es-San'ânî'ye (ö. 1182/1769) ait olup 2 ciltten ibarettir. Eserde ayetler, rivayetler ve ilgili diğer Kur'ân ayetleriyle izah edilmektedir. Eser, Hüda binti Muhammed b. Sa'd el-Kabâtî tarafından San'a Üniversitesi'nin Tefsir kısmında hazırlanıp yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur.

**Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkâni bi'l-Furkân**: Abdulhamid el-Ferâhî'nin (ö. 1349/1930) tefsiri de bu bağlamda değerlendirilecek eserlerden biridir. "Hutbetu Nizâmi'l-Kur'ân", "Fâtihatu Nizâmi'l-Kur'ân" adlarıyla uzunca bir giriş yapan müfessir, Kur'ân ve tefsirle ilgili muhtelif konuları 17 mukaddimeyle vermektedir.

**el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân**: Ebû Zeyd ed-Demenhûrî'nin (ö. 1936) eseri de bu çerçevede zikredilebilir. Eserin isminde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin esas alındığı gibi bir intiba veriyorsa da, bundan uzak

olduğu söylenebilir. Çünkü müellif sadece ilgili olduğunu düşündüğü ayetlere atıfta bulunmakla yetinmiştir. Yalnız mukaddimesinde bu ayetler arası atıfları, konu benzerliğinden hareketle yaptığını belirtmeyi ihmal etmemiştir.

**Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'âni ve's-Sünneti ve'l-Âsâri ve bi'l-Uslûbi'l-Hadîs**: Ahmed b. Abdurrahman el-Kasım'ın (ö. 1429/2008) tefsiri de burada zikredilebilir. 6 ciltten ibaret olan tefsir, adından da anlaşıldığı gibi, başta Kur'ân olmak üzere sünnet ve diğer rivayetlerle Kur'ân'ı açıklamaktadır. Müellif tefsirini yapacağı ayeti verdikten sonra, onunla ilgili olduğunu düşündüğü ayetleri zikretmekte, ardından konuyla alakalı hadis ve diğer rivayetlere başvurmaktadır.

**El-Furkân fi Tefsîri'l-Kur'âni bi'l-Kurân ve's-Sünne**: Muhammed es-Sâdıkî'nin (ö. 1431/2011) tefsiridir. Toplam 30 ciltten oluşan eserin başında uzunca bir giriş bulunmaktadır. Daha sonra nesih, Kur'ân'ın korunmuşluğu, rivayet tefsiri gibi konularda önemli bilgiler verilmektedir.

**Fethu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**: İbrahim b. Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Hamzî el-Hasenî el-Hâşimî'ye (ö. 1212/1798) ait bir tefsirdir. Müfessir, Emir Sanani ez-Zeydî lakabıyla meşhurdur. Tüm aramalarımıza rağmen tefsirin içeriğine ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

**Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân:** Tahâ Câbir el-Ulvânî (ö. 2016) tarafından telif edilen eser tek ciltten oluşmaktadır. 2020 yılında basılan tefsire henüz ulaşma imkânımız olmamıştır.

# BİRİNCİ BÖLÜM
# KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

## 1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1.1. Kur'ân

**Sözlük Anlamı:**

Arap dili açısından Kur’ân lafzının herhangi bir kökten türemediğini öne sürenler olduğu gibi, hemzeli ya da hemzesiz bir kökten türediğini iddia edenler de vardır. Örneğin Şafiî’ye (ö. 204/819) göre ne kıraat mastarından ne de bir başka kökten türemiştir. Şayet bu kelime kıraat mastarından türemiş olsaydı o takdirde her okunan şeye ‘Kur’ân’ denilmesi gerekirdi. Fakat Kur’ân, Tevrat ve İncil gibi Allah’ın kelamına verilen özel bir isimdir.[14]

Hemzesiz olduğunu ileri sürenlere göre Kur’ân lafzı, ( قرينة ) kelimesinin çoğulu olan (قراءن )’den türemiştir. Karîne, “delil” ve “burhan” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân ayetlerinin bir kısmının diğer kısmına benzemesi ve birbirini tasdik etmesi yönüyle birbirinin delili olarak yorumlanmış ve bundan dolayı söz konusu kelime Kur’ân’a isim olarak verilmiştir. Bir diğer görüşe göre ise Kur’ân lafzı, bir şeyi diğerine yaklaştırmak ve bitiştirmek manasına gelen ( قرن ) fiilinden türemiştir. Çünkü Kur’ân’da mevcut olan sûre ve ayetler birbirine bitişik vaziyettedir. Bundan dolayı ona Kur’ân adı verilmiştir.[15]

Kur’ân’ın hemzeli bir kökten türediğini düşünenlere göre ise mezkûr kelime, toplamak anlamına gelen ( القرء ) mastarından türemiş ( فعلان ) vezninde bir sıfattır. Bu görüşü ileri sürenlere göre Kur’ân kıssa, emir, nehiy, va’d, va’îd, sûre ve ayetleri, ya da önceki kitapların özgün hükümlerini cem ettiği için ona bu ad verilmiştir.[16] Bir başka görüşe göre de Kur’ân lafzı, ‘okudu’ manasında (قرأ) fiilinden türemiş (فعلان) vezninde bir mastardır; ancak ism-i mef’ul manasında isti’mal edilmektedir. Nitekim (اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْاٰنَهُۚ *“Onu toplamak ve onu okumak, şüphesiz Bize aittir.”)* ( فَاِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهُۚ *“Öyleyse Biz onu okuduğumuzda sen ona uy.”)*[17] ayetlerinde geçen Kur’ân lafzı da okumak manasında kullanılmıştır. Buna göre Kur’ân kelimesi ‘okudu’ manasındaki

---

14Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebû’l Fadl İbrahim, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2011/1432, C. I, s. 194-195; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011, C. I, s. 125.

15Suyûtî, **el-İtkân** C. I, s. 125.

16Zerkeşi, **a.g.e**, C. I, s. 194; Suyûtî, **el-İtkân**, C. I, s. 125; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara, TDVY., 2012, s. 31-32.

17Kıyâme, 75/17-18.

(قرأ) fiilinden mastar olup ism-i mef'ul manasına nakledilmiş ve Mushaf'a özel isim olmuştur. Bu görüş, ulema nezdinde en fazla itibar gören görüştür.[18]

**Terim Anlamı:**

Istılâhî açıdan Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan ve genel kabul görenler şunlardır:

a) Kur'ân, Rasulullah'a (a.s.) indirilmiş, Mushaflarda yazılmış ve ondan tevatür yoluyla şüphesiz bir şekilde nakledilmiş olan şeydir.[19]

b) Fatiha Suresinden Nas Suresi'ne kadar Rasulullah'a (a.s.) indirilmiş, mümtaz özellikler ihtiva eden lafızlardır.[20]

c) Muhammed'e (a.s.) indirilen, Mushaflarda yazılan, tevatüren nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen mu'ciz bir kelamdır.[21]

d) Hakikat ehline göre Kur'ân, bütün hakikatleri bünyesinde toplayan ledünnî icmâlî bir ilimdir.[22]

Bütün bunlardan hareketle Kur'ân şöyle de tanımlanabilir: Allah tarafından hitâbî tarzda yirmi üç senelik Peygamberlik süresi içinde Hz. Muhammed'in (a.s.) kalbine vahyedilip Mushaflara yazılan, ümmetin icmaı ile tevâtüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen nazmı mûciz bir kelamdır.

### 1.1.2. Tefsir

**Sözlük Anlamı:**

---

[18]Cerrahoğlu, **Tefsir usûlü**, s. 32.

[19]Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'rîfât**, Mısır, y.y., t.y., s. 174; Sadreddin Gümüş, **Kur'ân Tefsirinin Kaynakları**, Ankara, Kayıhan Yay., t.y., s. 18.

[20]Muhammed Abdü'l-Azîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Bedî' Seyyid el-Lihâm, Şam, Daru Kuteybe, 2010/1431, C. I, s. 31.

[21]Zürkânî, **a.g.e**, C. I, s. 33.

[22]Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 174.

Sözlüklerde tefsirin kelime anlamı, “açığa çıkarma, ortaya koyma” manasıyla bağlantılı olup sözlükteki aslı *et-tefsira’* (التفسرة) dır.[23] Bu da doktorun hastalığı teşhis amacıyla incelediği idrara denir.[24] Nasıl ki doktor idrarı incelemek suretiyle hastalığı teşhis edebiliyorsa, müfessir de aynı şekilde ayetin durumunu, anlamını ve ortamını inceleyerek manayı açığa çıkarabilmektedir. Râgıp el-İsfehânî’ye göre “sefera (سفر) ve fesera (فسر) köklerinin anlam alanı: “sefera” duyu organlarıyla kavranabilecek bir kapalılığı açmak,[25] “fesera” akıl ile kavranabilecek bir manayı vuzuha kavuşturmak” şeklindedir.[26] Burada ma’kul (akıl ile bilinen), mahsûsun (duyu organlarıyla bilinen) karşılığı, mana da cevherin karşılığı olduğuna göre söz ve fiili kaplıyor olsa da ortaya çıkarılan şeyin mana olması şarttır.[27]

S-f-r (سفر) kelimesi insanlar için kullanıldığında ‘açmak’ anlamına gelmektedir. Zira “قد سفرت المرأة عن وجهها = kadın yüzünü açtı” ifadesi böyledir.[28] Buradaki “açmak” eylemi, yüzün bizatihi kendisinde olan kapalılığa değil, arızi olarak örtülmüş olanı açmaya işaret eder. O örtü kaldırıldığında yüzün kendisi ortaya çıkacaktır. Kapalılık arızi olup yüzün kendisinden değildir. Bu durum, tıpkı Kur’ân’ın tenzil evreninde nüzûlü müşahede edenler için açık seçik olup, araya dil ve tarih perdesi girdikten sonra uzak muhataplar açısından anlamının örtülmesine benzemektedir.

Araplar “fesera (فسر) ve tefsir (تفسير)” kelimelerini; at sancılandığı zaman, bağırsaklarındaki gazı çıkarsın diye atı koşturmak, çevrede dolaştırmak anlamında da kullanmaktadırlar. İbnu’l-Enbâri (ö. 328/940) bu ifadeyi tefsirle ilişkilendirir ve şöyle

---

[23]Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2013, s. 316.

[24]Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu’l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmmârî, Tahran, 2004/1425, C. III, s. 1395.

[25]Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfehânî, **Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân**, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, Daru’l-Kalem, 2009/1430, s. 412.

[26]İsfehânî, **a.e**, s. 636.

[27]Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Sad. Nedim Yılmaz, İstanbul, Hisar Yayınevi, 2011, Mukaddime.

[28]Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyyâ, **Mekâyîsu’l-Luğa**, Kahire, Daru’l-Hadis, 2008/1429, s. 409; Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîruzâbâdî, **Kamûsu’l-Muhît**, Kahire, Daru’l-Hadis, 2008/1429, s. 776-777.

der: “Müfessir de murâd-ı ilâhîyi tespit edebilmek için ayetin lafız ve mânâ alanında zihnini ve düşüncesini dolaştırır.”[29] İbn Abbâs (ö. 68/687) Furkân Suresi 25/33. ayetteki “tefsir” kelimesini “tafsil” şeklinde açıklamıştır.[30]

F-s-r (فسر) kelimesi İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre “kapalı olanı açmak, müşkil lafızdan muradı keşfetmek” anlamlarını ihtiva etmektedir.[31] Bu anlatılanlara göre tefsir kelimesinin “f-s-r” ya da “s-f-r” köklerinden türemiş olması arasında bir fark olmadığı görülür. Zira her ikisinin de kök anlamı “bir aracı vasıtasıyla gizli olanı açığa çıkarma”dır. Bu aracı ise müfessirin, sayesinde kapalı ve gizli olana eriştiği bir anlamsal ilişkidir.[32] Fakat bu gizlilik aslî değil arızîdir.

**Terim Anlamı:**

Istılâh olarak tefsir, temelde Kur’ân metnini, dili ve tarihi bağlamı açısından çözümlemeye yönelik olarak geliştirilmiş bir disiplinin adıdır.[33] Bir başka tanıma göre ise ayetin manasını, durumunu, hikâyesini hangi konuda indiğini, kendisine açıkça delalet eden bir lafızla açıklamaktır.[34]

Abdullah b. Mesud’un (ö. 32/652-53) şu ifadeleri ilk dönem tefsir algısı hakkında önemli ipuçları ihtiva etmektedir: “Allah’a yemin ederim ki, Kur’ân-ı Kerim’de, nerede ve kimin hakkında nazil olduğunu bilmediğim bir sûre yoktur. Böyle olmakla birlikte Allah’ın kitabını benden daha iyi bilen birisinin olduğunu duyarsam derhal ayağına gider ondan istifade ederdim.”[35] Anladığımız kadarıyla bu güzide

[29] قَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيُّ: قَوْلُ الْعَرَبِ فَسَرْتُ الدَّابَّةَ وَفَسَّرْتُهَا إِذَا رَكَضْتَهَا مَحْصُورَةً لِيَنْطَلِقَ حَصَرُهَا وَهُوَ يُؤَوَّلُ إِلَى الْكَشْفِ أَيْضًا ; Zerkeşî, **a.g.e**, C. II, s. 96.

[30] Zerkeşî, **a.e.**, C. II, s. 96.

[31] Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Daru’l-Meârif, C. XXXVIII, s. 3412.

[32] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 316.

[33] Paçacı, **Çağdaş Dönemde Kur’ân ve Tefsire Ne Oldu?**, İstanbul, Klasik Yay., 2013, s. 135.

[34] Cürcânî, **Ta’rifât**, s. 63; Ayrıca bkz. Mevlüt Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 49.

[35] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğîre Cûfî Buhârî, **Sahîhu’l-Buhârî**, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 8, Beyrut-Lübnan, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971.; Zerkeşi, **a.g.e**, C. II, s. 102; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn**, Kahire, t.y.,C. I, s. 60.

sahabîye göre tefsir, **vahyin inişine müşahede** çerçevesinde ele alınan bir çabanın adıdır.

Bazı kaynaklarda nakledilen şu rivayet de ilk dönemlerdeki tefsir anlayışına ışık tutmaktadır: Hz. Ömer halifeliği sırasında, "Peygamberi tek olduğu halde nasıl oluyor da bu ümmet ihtilafa düşüyor?" diyerek kendi kendine dert edinir, sonra İbn Abbâs'a "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, (kitabı tek) olduğu halde nasıl oluyor da görüş ayrılığına düşüyor?" diye sorar. İbn Abbâs bu soruya şöyle cevap verir: "Ey müminlerin emiri! Kur'ân bizim içinde bulunduğumuz hayatın gerçekliğine nazil oluyor, biz de nazil olan ayetleri okuyor ve kavrıyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, ne hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'ân'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller, Kur'ân'la ilgili olarak kendilerine has görüş ve yorumlar üreterek ihtilafa düşecekler."[36] İbn Abbâs Hz. Peygamber'in vefatında 13 yaşında[37] olduğuna göre vahyin bir kısmının nüzûlüne tanıklık etmiş; daha çok iki kapak arasındaki Mushaf ile muhatap olmuştur. Bu durumda, hitâbî vahiy ile kitâbî vahiy arasındaki farkı kavramış olduğunu söylemek mümkündür. Zira sözlü hitap şeklinde nâzil olan ayetlerde tarihsel bir ortamdaki etkileşim ve iletişimi sağlayan jestler, mimikler vb. durumlar, yazılı bir metne dönüşen ayetlerde noktalama işaretleriyle aktarılmaya çalışılmıştır. Bu da ayetlerin indirildiği ortamı ve toplumu tanımayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Abbâs'a göre **tefsir, ayetlerin kim ve hangi olay hakkında nazil olduğunun yani vahiy ortamında yaşananların bilinmesidir.**

Bir örnek de Ebû Eyyûb el-Ensârî'den verebiliriz. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar Bizans'a sefere çıkmak üzereyken Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin yaşlı olmasından dolayı, onun cihada çıkmasına engel olmak için bulunduğu ortamda *"Kendi ellerinizle kendinizi bile bile tehlikeye atmayın"*[38] ayeti okunmuş, bunu işiten Eyyûb el-Ensârî ise **ayeti kendi zemininden yani bağlamından kopardıkları gerekçesiyle** bu te'vîle karşı çıkarak şu sözlerle tashih etmiştir: "Ey

---

[36]Ebû İshâk eş-Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, Riyad, Daru'l-Ma'rife, t.y., C. II, s. 183; Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Nedir, Ne Değildir?", **İslam Ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar,** Malatya, 2017, s. 43.

[37]Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, y.y., Daru'l-Fikr, t.y., C. I, s. 173-174.

[38]Bakara 2/195.

insanlar! Siz bu ayeti bu şekilde te'vîl ediyorsunuz ama bu ayet biz ensar topluluğu hakkında nazil olmuştur. Allah İslamı aziz kılıp, ona gönül verenler de ziyadeleşince aramızda gizlice, Rasulullah'dan habersiz şöyle şeyler konuşmaya başlamıştık: 'Mallarımız zayi oluyor. Artık Allah dinini aziz, üstün kıldı, Müslümanların da sayısı arttı. Dolayısıyla artık bizler de mallarımızın başına dönsek, gördüğümüz zararı ziyanı telafi etsek nasıl olur.' Bu konuşmalarımızın akabinde Allah söylediklerimizi reddedercesine "Allah yolunda infak edin ve kendi ellerinizle kendinizi bile bile tehlikeye atmayın" ayetini indirdi. Bu demek oluyor ki tehlike, malların başında durmak ve onları telef etmemek endişesiyle cihadı terketmek tehlikesiydi. Eyyûb el-Ensârî, bu ayetten sonra Allah yolunda öylesine cesur davranıyordu ki, cihada iştirak etti ve nihayetinde şehid olarak Bizans ülkesine gömüldü."[39]

Yine İbn Abbâs konu hakkında şunları söylemektedir: "Biz Kur'ân ayetlerinin kimin hakkında, nerede ve ne sebeple nazil olduğunu biliyorduk. Nüzûle tanıklık edemeyenler ise bunu bilmemektedir. Bundan dolayı herkes kendine göre bir mana çıkarmaktadır."[40] Bu demek oluyor ki sahâbe, zekâ veya ilmi düzeyleri bakımından değil, "vahyin bizzat şahidi" oldukları için Kur'ân'ı biliyor ve anlıyordu. O halde **Kur'ân'ı anlamanın en vazgeçilmez şartı, nüzûle eşlik eden ortamın ve sîretin bilinmesidir.**[41]

Ayrıca Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) şöyle dediği nakledilmektedir: "Âbîde es-Selmânî'ye Kur'ân'dan bir ayetin tefsirini sorunca şöyle dedi": "Kur'ân ayetlerinin hangi hususlarda indiğini bilenler göçüp gittiler. Allah'tan kork ve doğru yola sarıl!"[42] Bu durumda yine tefsir, **ayetlerin ortamına tanıklık edenlerin müşahedesi** anlamına gelmektedir.

---

[39]Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizi, **Sunenu't-Tirmizî**, "Tefsîru'l-Kur'ân", 3, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, s. 690.

[40]Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, C. III, s. 147.

[41]Hasan Elik, "Sahâbe ve Sonraki Müslümanların Kur'ân'a Muhatap Oluş Keyfiyeti", **Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları**, Sivas-2016, s. 71.

[42]Ahmed b. Abdülhâlim b. Abdüsselam İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, y.y., t.y., C. XIII, s. 374.

Mâturîdî'ye göre de tefsir, **sahâbenin müşahedesidir**. Çünkü sahâbe vahyin nüzûlüne tanıklık etmiş, hangi ayetin nerede ve kimin hakkında nazil olduğuna vakıf olmuştur.[43] Buna göre Mâturîdî'nin tefsiri, **vahyin nazil olduğu ortam bilgisi** olarak tanımladığı söylenebilir.

Esbâb-ı nüzûl müellifi Vâhidî (ö. 468/1076) ise konuyla ilgili şöyle söylemektedir: "Hikâyesine ve nüzûlüne ilişkin açıklamalara vakıf olmadan ayetin tefsirini bilmek mümkün değildir." Yine konu hakkında İbn Dakîk el-Iyd'in ifadeleri şöyledir: "Sebeb-i nüzûlü açıklamak Kur'ân'ın anlamının anlaşılması hususunda sağlam bir yöntemdir."[44] Hiç şüphesiz nüzûlün gerçekleştiği vasata dair verilere ulaşmanın, murad-ı ilâhîyi tespit noktasında çok önemli bir yere sahip olduğu hususuna katılıyoruz. Yalnız burada nüzûl ortam bilgisini sadece sebeb-i nüzûle hasretmenin doğru olmadığını ifade etmemiz gerekir. Nitekim her bir ayetin nüzûl ortamı mutlaka olmakla birlikte, nüzûl sebebi olmayabilir.

Zerkeşî de (ö. 794/1392), Râzî'nin öğrencisi Kadı Şemsuddîn Huveyyî'den (ö. 637/1240) naklettiği tefsir tanımında, mütekellimin muradını bilmenin **ancak ondan sözü işitmekle ya da işiteni, -vahyin alıcısı olan Rasûlullah'ı- işitmekle** mümkün olabileceğini ifade etmektedir.[45]

Yine el-Muvafakât müellifi Şâtıbî (ö. 790/1388) konunun önemine dikkat çekerek şöyle demektedir: "İnsan, bir ayetin veya sûrenin **hangi şartlarda ve nerede nazil olduğunu bildiği zaman** o ayet veya sûreden neyin kastedilmiş olduğunu anlar ve böylece yaptığı yorum ayetin hududunu aşmaz. Tam tersi durumda yani ayetin hangi şartlarda ve nerede indirildiğini bilmemesi durumunda artık o *ayet birçok anlam ihtimaline açık hale gelecek* ve her bir yorumcu farklı bir görüş beyân edecektir."[46]

---

[43]Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, **Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî**, thk. Mecdi Basellum, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, C. I, s. 349.

[44]Zehebî, **a.g.e**, C. I, s. 42.

[45]Zerkeşî, **a.g.e**, C.I, s. 29.

[46]Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, C. III, s. 147-148.

Kezâ Osmanlı müelliflerinden Molla Fenârî (ö. 843/1431) için tefsir, **sahâbenin müşahedesi ya da usulcülerin tanımladığı gibi Kur'ân'ın kendi kendisini tefsir etmesi**dir.[47]

Bu tanımlar tefsirin, Kur'ân'ın mushaflaşmasıyla bir mesele haline geldiğini ve inzal edildiği süreçte böyle bir sorunun gündemde olmadığını göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. İlk dönemlerde tefsir, ayetlerin nüzûl ortamı olarak anlaşılırken, daha sonra te'vîl ile tefsir müradif olarak kullanılmaya başlanmış, hatta Kur'ân yorumcularının şahsi kanaatleri çoğu zaman "tefsir" diye adlandırılmıştır. Günümüzde de çoğu zaman bu iki terim birbirinin yerine kullanılmaktadır. Tefsir ve te'vîl birbirinin müradifi olarak kullanıldığı zaman, Allah'ın söylemek istediği ile Kur'ân'a atıfla söylemek istenilen şey yani ilk ve temel anlam ile sonradan ona yüklenen anlamları birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır. Bütün bunlardan hareketle, bir temele dayanmayan kişisel görüşler 'tefsir' olarak değerlendirilemeyeceği gibi ayetlerin nazil olduğu tarihsel zemin dikkate alınmadan yapılan yorumlar ile Kur'ân ve sünnetin çerçevesini aşan yorumlar, tefsir kavramı ile tanımlanamaz.

Kanaatimizce tefsir, lafzı temel hareket noktası yapmak suretiyle onun zâhirînden çıkıp, tarihsel ortamına yolculuk yapmak ve köklerinin bulunduğu bağlama yerleştirerek bu sayede ilâhî maksadı keşfetmeye çalışmaktır. Bir başka ifadeyle, Kur'ân'ı anlamaya çalışan öznenin -uzak muhatap olması sebebiyle- kendisine mücmel (kapalı) ve anlaşılmaz gibi gelen hususları, metin içi bağlamın yanısıra Kur'ân'ın nazil olduğu dönem/bağlam çerçevesinde anlamaya çalışması ve açıklamasıdır.[48] Nitekim tefsir ameliyesi, inzâl edilen vahyin ne getirdiği sorusunun cevabını yani özgün anlamı aramaktır.[49] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini doğru bir zemine oturtabilmek için "tefsir"den ne anladığımızı izah etmeye çalıştıktan sonra, şimdi de

---

[47]Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, **Aynu'l-A'yân**, Dersaâdet: Rıfat Bey Matbaası, 1325, s. 7.

[48]Ömer Faruk Yavuz, "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahâbe Tefsiri", **Kur'ân ve Sahâbe**, s. 166.

[49]Ömer Özsoy, "Kur'ân'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'ân", İstanbul**,** **KURAMER**, 2018, s. 47.

Kur'ân yorumunda tefsirden ayrı konumlandırdığımız istişhâd, iktibâs ve istidlâl terimleri üzerinde durmak istiyoruz.

### 1.1.3. İstişhâd

Sözlükte "şahit getirmek, şahit göstermek" anlamlarında kullanılan istişhâdı[50] Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) "ihticâc" olarak da isimlendirerek şöyle açıklamıştır: "İlk önce bir söz getirilir, sonra onu, bundan doğan ve buna bir zeyil konumunda olan, doğruluğuna delil ve örnek teşkil eden diğer bir söz takip eder".[51] İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), "istidlâl bi't-temsîl" olarak adlandırdığı istişhâdı, "Önceki sözün doğruluğuna delil teşkil eden ve ona bir misal konumunda olan söz getirmektir"[52] diye tanımlamıştır. Kalkaşendî'ye (ö. 821/1418) göre ise istişhâd, "Kelâmın Kur'ân ayetlerinden bazılarını tazammun etmesi" bir başka deyişle "Kişinin kendi sözünün arasında o ayetlere işaret etmek için değil manayı ortaya koymak için ayetleri kullanmasıdır". İstişhâdda ayetler parça parça tırnak içinde (kelime veya cümle olarak) alınmakta ve bu ifadelerin Kur'ân'dan alındığı belirtilmektedir.[53] Bu durumda istişhâd, "Kişinin kendi meramını anlaşılır kılması, sözünü güçlendirmesi ve istişhâdda bulunduğu şeyi dayanak kılarak sözünden ayrı tutmaması" bir başka deyişle "sözünü ayetle tamamlaması" şeklinde tanımlanabilir.

### 1.1.4. İktibâs

Sözlükte "ateşten köz almak" manasına gelen[54] iktibâs, mecâzî olarak ilim ve hidayet talep etmek için de kullanılmıştır.[55] Yine ifadeye canlılık ve sıcaklık

---

[50]Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Herevî Horâsânî Şâfiî Teftâzânî, **el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ**, İstanbul, Matbaatü'l-âmire, 1286, s. 10.

[51]Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, **Kitâbü's-Sınâʿateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r**, (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut, 1404/1984, s. 470; İsmail Durmuş, "İstişhâd", **DİA**, İstanbul 2001, s. 397-398.

[52]İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırrü'l-feṣâḥa**, (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî), Kahire, 1372/1953, s. 324; Durmuş, "İstişhâd", **DİA**, s. 398.

[53]Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, **Subhu'l-'Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ**, Beyrût-Lübnân, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987, C. I, s. 235-236.

[54]Ebî Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1430/2009, s. 911.

[55]Râğıb el-İsfehânî, **a.g.e.,** s. 652.

kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için Kur'ân veya hadisten yapılan iktibaslar edebî bir sanat kabul edilmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinden beri iktibas bilinmektedir. Resûl-i Ekrem dualarında, hutbelerinde Kur'ân'dan iktibaslar yapmıştır. Kur'ân'la süslenmeyen hitabelere "betrâ" (güdük, hayırsız) adı verilmiştir.[56] Kalkaşendî'ye göre **iktibâs** "Sözün Kur'ân'dan bir şey tazammun etmesi ve bu sözün Kur'ân'dan olduğunun belirtilmemesidir." Kezâ iktibâsta ayet tam olarak ve söze dayanak teşkil edecek şekilde alınmakta, fakat söze karıştırılmamaktadır.[57] Bu durumda istişhâd ile iktibâs arasındaki fark, ilkinde kişinin sözünü güçlendiren kelime veya cümlenin Kur'ân'dan alındığının belirtilmesine karşın, ikincisinde söze dayanak kılınan ayetin bütünü alınmakta, ancak Kur'ân'dan alındığı belirtilmemekte ve bahis konusu ayetin kişinin sözünü tamamlayan tarzda olması da gerekmemektedir.

### 1.1.5. İstidlâl

Sözlükte "yol gösterme, rehberlik etme" anlamındaki delâlet kökünden türeyen istidlâl kelimesi "birinin rehberliğini isteme, delil arama" gibi manalara gelmektedir.[58] Kelâm terimi olarak istidlâl, doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanmak istenen hüküm üzerinde düşünüp delil getirmekten ibarettir.[59] "Bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi" olarak da tarif edilebilir.[60] Fıkıh literatüründe ise sözlük anlamına yakın biçimde "şer'î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu müdellel hale getirmek, delile bağımlı akıl yürütme" gibi anlamlarda yaygın biçimde kullanıldığı görülür. Hatta bazen delil, ictihad, kıyas, re'y, istinbât gibi terimlerle de eş anlamlı kullanılmıştır.[61] Buna göre istidlâl/istinbât/istihrâc, "Akıl yürütme ve tefekkür ile naslardan hüküm çıkarılması" olarak tanımlanabilir.

---

[56]İsmail Durmuş, "İktibâs", **DİA**, İstanbul, 2000, s. 52.

[57]Kalkaşendî, **a.g.e.,**, C. I, s. 237.

[58]Cevherî, **a.g.e.**, s. 382.

[59]Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. Muhammed el-Basrî b. el-Bâkıllânî, **Temhîdü'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil**, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Beyrut-Lübnan, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1407/1986, s. 27.

[60]Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl, **DİA**, İstanbul, 2001, s. 325.

[61]Ferhat Koca, "İstidlâl, **DİA**, İstanbul, 2001, s. 323-324.

### 1.1.6. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Pratik kökleri ilk dönemlere kadar uzansa da yöntemi sistematize eden İbn Teymiyye, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ayetleri anlamada bir metot olarak takdim etmekte ve şunları söylemektedir: "Tefsir metotlarının en iyisi/en güzeli(ahsenu turuki't-tefsîr) Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmektir. Çünkü bir yerde mücmel olan husus, başka bir yerde tefsir edilmiştir; bir yerde muhtasar olan, başka bir yerde genişçe açıklanmıştır."[62] Talebesi İbn Kesir de tefsirinin mukaddimesinde aynı tanımı tekrarlamaktadır."[63]

Çağdaş dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve Reşid Rızâ (ö. 1354/1935), Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yöntem olarak benimseyenlerdendir. Nitekim *Tefsîru'l-Menâr*'ın mukaddimesinde en güzel yöntemin Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsir edilmesi olduğunu; çünkü bu yolla farklı yerlerde geçen aynı kelimenin kullanış şekillerinin ve ayete kattıkları mananın bilinebildiğini ifade etmişlerdir.[64]

Muhammed Emin Şinkîtî ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, tefsir çeşitlerinin en şereflisi olan Allah'ın Kitabı'nı yine O'nun Kitab'ı ile tefsir etmek olduğunu, Kelamullah'ın manasını Allah'tan başka kimsenin daha iyi bilemeyeceğini vurgulamakta ve bu kuralı tefsirinde yöntem olarak benimsediğini ifade etmektedir.[65]

Abdullah Âlu Şeleş, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, Kur'ân'ı tefsir etmede müfessirlerin en çok itimat ettiği temel kaide ve tefsir metotlarının en güzeli, en doğrusu olduğunu belirtmektedir.[66]

---

[62]İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363.

[63]Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1419, C. I, s. 8.

[64]Reşîd Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, y.y., el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990, C. I, s. 20.

[65]Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1426/2006, C. I, s. 35.

[66]Ebû'l-Münzir Adnân b. Muhammed Âlu Şeleş, **el-Allâme eş-Şinkîtî Müfessiran**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2005, s. 83.

İzzet Derveze (ö. 1984) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir yöntem olarak benimsemekte ve konu hakkında şunları ifade etmektedir: "Kur'ân mesajının boyutlarını, delaletlerini, telkinlerini, hatta ayetlerinin indiği atmosferi ve ayetlerin birbirleriyle ilişkisini anlamanın en üstün, en sağlam ve en güvenilir yolu, Kur'ân'ın bir kısmını diğer bir kısmıyla tefsir etmek, bir kısmını bir kısmına atfetmek, bir kısmını bir kısmıyla irtibatlandırmaktır."[67]

1988 yılında yaptığı doktora tez çalışmasında Halis Albayrak'ın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin mahiyetine dair ifadeleri de şöyledir: "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın müfret lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin Kur'ân bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ek olarak Kur'ân'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların bir araya getirilmek suretiyle Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesidir."[68] Albayrak, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, ayet çerçevesi, siyak-sibak çerçevesi ve araştırılan konunun tüm -doğrudan ya da dolaylı- ayetlerle birlikte anlaşılması (Kur'ân bütünlüğü) şeklinde izah etmiştir.[69] Kur'ân'ın kendisini açıklama biçimlerinden olarak da "mutlak bir ifadenin takyîd edilmesi, mücmelin tebyîni, âmmın tahsisi, mübhemin tafsili ve garîb kelimelerin açıklanması, ifadelerdeki ihtimallerin bir'e indirgenmesi, kısa ve veciz ifadelerin geniş açıklanması, ifadelerin mecazî oluşlarının tayin edilmesi, izahı güç hususların açıklanması" gibi konular üzerinde durmuştur.[70]

Şii araştırmacılardan Seyyid Muhammed Bakır Huccetî ve Keyvan Ehsânî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini "Rivayet Tefsiri" olarak isimlendirmekte ve şöyle tanımlamaktadır: "Rivayet tefsiri, (benzer) ayetlerden yardım alarak, onların şahitliğinde, tedebbür (derin düşünme) ile ayetleri kendi yerlerinde, kabul gören bir

---

[67]Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, Kahire, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1963/1383, C. I, s. 198.

[68]Halis Albayrak, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri**, İstanbul, Şule Yay., 2015, s. 47.

[69]Albayrak, **a.e.**, s. 47-59.

[70]Albayrak, **a.e.**, s. 99-142.

şekil ve yöntemle birbiriyle tefsir etmektir.[71] Bütün bunlar bugüne kadarki süreçte ortaya konulan öne çıkmış tanımlardır.

## 1.2. TARİHSEL ARKA PLAN

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sistemleşmesine sebep olan saikleri görebilmek ve yöntemin izlerini sürebilmek için tarihsel arka planı, hicrî ilk üç asır olan Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tedvin, devam eden süreci de telîf dönemi şeklinde tasnif etmeyi tercih ettik.

### 1.2.1. Hicri İlk Üç Asır

Tarih boyunca İslam toplumlarında bir kriz (gevşeme, bozulma) meydana geldiğinde bundan kurtulmanın yolu olarak Hz. Peygamber ve sahâbenin İslam'ı anlama ve algılamada oluşturdukları geleneğe dönüş çabaları göze çarpmaktadır. Mihne sürecinde sembol isim haline gelen Ahmed İbn Hanbel ve onun etrafında oluşan Ehl-i hadis/Selefîlik de Müslümanları içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak ve toplumsal hayatı "Asr-ı saadet" olarak tesmiye edilen ilk dönem uygulamalarına yeniden döndürmek gerektiğine inanıyor,[72] insanları Kur'ân ve Sünnet merkezli bir hayat yaşamaya teşvik ediyorlardı. Dolayısıyla Hicrî ilk üç asır, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk nüvelerinin görülmesi bakımından son derece önem arzetmektedir.

#### 1.2.1.1. Hz. Peygamber Dönemi

Tefsir başta olmak üzere dini ilimlerin bütününde, ele alınan ilmî disiplinin köklerinin Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürülmesi akademik bir teamül halini almıştır. Bu durum -tarihsel veriler dikkate alındığında- gerçeği tam olarak

---

[71]Seyyid Muhammed Bakır Hucceti, Keyvan İhsani, "Mantık-ı Tefsîr-i Kur'ân ve Berresi Râbıta-i Ân Bâ-Rivâyât-ı Darb-ı Kur'ân", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 14, Kış: 1385, s. 35.

[72] Mehmet Kubat, "Selefiyye ile Neo-Selefîliğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", **İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,** Cilt 6, Sayı 2, (2017), s. 125.

yansıtmamaktadır.[73] Bidayette, yani Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu zaman ve zeminde bugünkü anlamda "tefsir" diye bir şeyin söz konusu olmaması gerekir. Çünkü Kur'ân belli bir tarihsel düzlemde ilk muhatapların dil, kültür ve dünya görüşünü dikkate alarak[74] hitâbî tarzda peyderpey nazil oluyor, Hz. Peygamber ve ashabı da vahyin nüzûlüne bizzat tanıklık ediyorlardı. Bu tanıklık sayesinde ayetlerin asıl mana ve maksadını doğrudan anlayıp kavrama imkânına sahip bulunuyorlardı.[75] Hz. Peygamber Kur'ân'ın ilk mükellefi ve mübelliği olarak vahyin anlaşılmasını, sözlü açıklamalardan ziyade bizzat tecrübe etmek suretiyle hayata tatbik ederek sağlıyordu. Böylece Kur'ân, yaşanan hayatın içinde pratiğe taşınmış oluyordu.[76] Ayrıca teknik anlamda Hz. Peygamber'in tefsirinden bahsetmenin, beraberinde başka sorunlara da sebep olacağı açıktır. Söz gelimi tefsirin Hz. Peygamber'le başlatılması (ileriki zaman dilimlerinde o ayetin anlaşılamayacağını düşünerek açıklamalarda bulunması), anakronizme yol açabilir. Nitekim tefsir alanındaki sorunsallaşma, anlam ihtilafları ve tartışmaların -Hz. Peygamber'in tefsiri olarak nakledilen rivayetlerdeki sıkıntılar hatırlanacak olursa- sonraki dönemlerde ortaya çıktığı malumdur.

Hz. Âişe'den Rasûlullah'ın (a.s.) sayılı ayet dışında Kur'ân'ı tefsir etmediği bilgisinin nakledilmesi,[77] Hz. Peygamber'den tefsire dair nakledilen rivayetlerin pek çoğunda da Rasul'ün belli bir durum çerçevesinde bir ayet okuması, ilgili ayetlerin anlamını "tefsir" ettiğini değil, daha çok istişhadda bulunduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle, vahyin rahle-i tedrisinden geçen Hz. Peygamber, bu vahyi, gerekli gördüğü her zaman ve zeminde diline şahit kılmış, fem-i muhsinine yansıtmıştır. Ayrıca vahy-i ilâhînin bir seyir halinde aşama aşama indiği ve bu inzalin on üç yılının Mekke'de gerçekleştiği hususu göz ardı edilmemelidir. Zira gerek paganizmin gerekse sosyo-ekonomik adaletsizlik başta olmak üzere birçok ahlaksızlığın zirve yaptığı bir

---

[73]Geniş açıklama için bkz. Mehmet Akif Koç, **İsnat Verileri Çerçevesinde İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim Örneği**, Ankara, Kitabiyat, 2003, s. 107-117.

[74]Ömer Müftüoğlu, **Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi**, Ankara, Otto Yay., 2012, s. 133-137.

[75]Müftüoğlu, **a.e.** s. 189.

[76]Mustafa Öztürk, **Tefsirin Halleri**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 7.

[77]Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Kahire, Daru'l-Hadis, 1431/2010, C. I, s. 99.

toplum, ancak tedricen değiştirilip dönüştürülebilir. Dolayısıyla bu on üç yıllık Mekke döneminde dinin temel ilkeleri vaz’ edilmiş,[78] zihinler peyderpey vahiyle inşâ olmuş ve bunun neticesinde nüzûle tanıklık eden sahâbe, Allah ve elçisinin niyetini niyet edinmişlerdir. Medine’de ise durum biraz daha farklıdır. Çünkü orada yaşayan gerek Ensâr gerekse çölde yaşayan bedevi, Mekkî dönemde nâzil olan ayetlere tanıklık edememişlerdir. Dolayısıyla onların söz konusu ayetler hakkında soru sormaları muhtemel ve mümkündür. Söz gelimi Hz. Aişe *“And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi bize birer birer geldiniz…”*[79] ayetini okumuş ve “Ya Resulullah! Kadınlar ve erkekler beraber dirilecekleri zaman birbirine bakmaz mı?” diye sormuştur. Resulullah (a.s.) Abese Suresi 80/37. ayeti okuyarak *“O, öyle bir gündür ki herkesin kendisine yetecek işi vardır. Ne kadınlar erkeklere bakar ne de erkekler kadınlara bakar!”* şeklinde cevaplamıştır.[80] Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Mekkî ayetleri tecrübe etmemiş olan Hz. Aişe’ye Mekkî bir ayeti hatırlatabilmiş veya ayetin inişine sebep olan hadiseler hakkında açıklamalarda bulunabilmiştir. Fakat Rasûl-i Ekrem’in bu faaliyeti, indiği zaman ve zeminde ayetlerin anlaşılmaz olduğunun bir delili olmasa gerektir.[81] Burada tenzil evreninde Kur’ân ayetlerini herkesin ezbere bilmediği ve bugünkü gibi elde bir metin halinde bulunmadığı da hatırlanmalıdır.

Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri diğer tefsir yöntemleri gibi nebevî bir metot kabul edilerek Hz. Peygamber’e dayandırılmıştır.[82] Yukarıda da belirttiğimiz gibi elbette Hz. Peygamber -zihnî bütünlüğü sayesinde- gerekli gördüğü durumlarda okuduğu ayeti bir başka ayetle irtibatlandırarak istişhadda bulunmuştur. Ayetlerle istişhadın gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbede görülmesi, onların Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini bir metot olarak geliştirdikleri anlamına gelmemelidir. Böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber’in Kur’ân bütünlüğüne dikkat çektiği söylenebilir. Rivayete göre -şayet

---

[78]Ebû İshâk eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa**, Kahire-Mısır, el-Mektebetü’t-Tevfîkiyye, 2012, C. III, s. 302-303.

[79]En’am 6/94.

[80]Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, y.y., Daru’l-Fikr, 1991, C. IX, 377, s. 377.

[81]Geniş açıklama için bkz. Ayşenur Fidan, “Kur’ân Dilinin Nebevî Dili İnşâsı: Kudsi Hadisler Bağlamında-“, **(Yayımlanmamış Yüksel Lisans Tezi**, **İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2016, s. 107-112.

[82]Sıcak, **a.g.e.**, s. 222-223.

sahih ise- Rasûl-i Zîşan bir ayet hakkında tartışmaya giren bir topluluğun yanına gelmiş ve: "Size ne oluyor! Sizden önceki milletler böyle davranmakla; peygamberlerine muhalefet etmekle ve Kitabın bir kısmını bir kısmıyla çarpıştırmakla helak oldu. Hiç şüphesiz Kur'ân, bir kısmı bir kısmını tekzîb eder olarak inmedi, bilakis **birbirini tasdik eder olarak** indi. Ondan anladığınızla amel edin ve bilmediğinizi bilene havale edin"[83] buyurmuştur. Bu durumda Hz. Peygamber, hem Kur'ân'ın çelişkisizliğine hem de bütünlüğüne işaret etmiş olmaktadır. Halis Albayrak tarafından Kur'ân bütünlüğünün -ayet çerçevesi ve siyak sibaktan sonra- üçüncü merhalesinin ayetin ayetle tefsiri olduğu ifade edilmiş, örnek olarak da Allah Rasulü'nün En'âm Suresi'nin 82. ayetin indiği sırada "zulm" kelimesini Lokmân Suresi'nin 13. ayetiyle açıklaması gösterilmiş ve Kur'ân bütünlüğüne ilk dikkat çekenin Hz. Peygamber olduğu ifade edilmiştir.[84] Ayetlerin nüzûl sıralamasına baktığımızda, En'âm Suresi'nin Lokmân Suresi'nden önce nazil olduğunu görüyoruz. Allah Rasulü'nün bu açıklamayı En'âm 82. ayet indiği sırada yaptığı kabul edilirse henüz ortada Lokmân Suresi yoktur. Rivayetin sonraki dönemlere ait olması ve Hz. Peygamber'in bir konuşma esnasında ya da bir hadise vuku' bulduktan sonra En'âm 82. ayeti hatırlatması/istişhadda bulunması, ayetin indiği esnadaki bağlama şahit olmayanların da "imanlarına zulüm karıştırmayanlar" ifadesinden dolayı bir endişeye kapılıp "hangimiz kendisine zulmetmez ki" şeklinde soru sormaları, Allah Rasûlü'nün de Lokmân 13. ayeti okumak suretiyle gönülleri teskin etmesi mümkündür. Ayrıca Rasûlullah'ın daha önce nazil olan bir ayeti başka bir zaman diliminde tekrarlaması, istişhadda bulunması, orada bulunanlar tarafından kalıplaşmış "enzele" ifadesiyle[85] aktarılmış ve kayda bu şekilde geçirilmiştir. Bu durum ise sonrakiler tarafından hem mükerrer nüzûl[86] hem de söz konusu rivayetin o ayetin sebeb-i nüzûlü olarak algılanmasına sebep olmuştur.

---

[83]Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. II, s. 181.

[84]Geniş açıklama için bkz. Albayrak, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri**, s. 28, 47-51.

[85]Zerkeşî, **a.g.e.,** C. I, s. 38.

[86]Zerkeşî, **a.e.,** C. I, s. 38.

Ayetin bağlamına şahitlik etme ayrıcalığına sahip olan ve bunun neticesinde vahyi özümseyen sahâbenin “anlama” diye bir sorunu olmamalıdır. Zira gereklilik nispetinde ve hadiseler doğrultusunda peyderpey inen ayetler, adeta nokta atışı yapmakta ve hedefine ulaşmaktadır. Bu durumda, nüzûl asrında bütüncül bir perspektiften ve istişhaddan söz edilebilir. Üstelik En’âm 82. ayetin hem tarihî arka planı hem de metin içi bağlamı *şirk*le ilgilidir. Zihni vahiyle olgunlaşma neticesinde murâd-ı ilâhîyi özümseyenlerin “zulüm” denildiğinde Şâri’in maksadını kavramış olmaları gerekir. Dolayısıyla bugünkü anlamda Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri ne ilâhî ne de nebevî bir yöntemdir. Fakat bugün, olayların akışına bağlı olarak Kur’ân’ın çeşitli yerlerine serpiştirilmiş halde bulunan ayetleri, bütüncül bir bakış açısıyla okuma gerekliliği de ortadadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in bir ayetin tefsiri ile ilgili olmasa da herhangi bir bağlamda fem-i muhsininden çıkan bir söz, ayeti anlamada açılım sağlıyor ve nüzûl ortamını resmediyorsa, pekâlâ o hadisle mezkûr ayeti tefsir etmek mümkün hatta zarûridir. Nitekim nüzûl ortamına ışık tutan her türlü veri, Kur’ân’ın anlaşılması ve bütünlüğün sağlanması için son derece önemlidir. Fakat Rasûlullah’ın (a.s.) ileriki zaman dilimlerinde Kur’ân’ın anlaşılamayacağını ön görerek Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etmek şeklinde bir yöntem geliştirmiş olduğundan söz etmek, anakronizm olarak değerlendirilmeye müsaittir.

#### 1.2.1.2. Sahâbe Dönemi

Sahâbeden intikal eden tefsir rivayetleri bütün ayetleri kuşatacak nitelikte olmayıp sınırlı sayıda ayetlerin tefsirini içermektedir. Söz gelimi İmam Şafiî İbn Abbâs’tan yüz kadar tefsir rivayeti geldiğini belirtmektedir.[87] İbn Ebî Hatim tefsiri üzerine yapılan bir çalışmada eserde yer alan 16283 rivayetten yaklaşık %4’ünün Hz. Peygamber’e, %22’sinin de sahâbeye isnat edildiği ifade edilmiştir. Geri kalan tefsir rivayetlerinin ise tabiun ve sonraki nesillere ait açıklamalardan ibaret olduğu söylenmiştir.[88] Hiç şüphesiz ilk Müslüman nesil olan sahâbe, Kur’ân’ı, Hz. Peygamber’in rehberliğine (sünnetine) bakarak anlıyordu. Ayrıca yirmi üç yıla yakın bir zaman diliminde ikmal edilen Kur’ân, nüzûl sürecinde epistemik bir nesne olarak

---

[87]Suyûtî, **el-İtkân**, C. IV, s. 896.
[88]Koç, **a.g.e.**, s. 102-107.

algılanmıyor, yaşanan hayatın içinde ortaya çıkan her bir tikel sorunun çözümünde müracaat edilmesi gereken bir referans metni gibi de kullanılmıyordu. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonraki süreçte sahâbe de Kur'ân'ı her bir meselede kendisine başvurulan bir hüküm kaynağı olarak kullanmıyor, tek tek ayetler üzerinde tefsir çalışması yapmıyorlardı. Çünkü onların vahyin ortamına şahit olmaları böyle bir tefsir ameliyesini gerektirmiyordu. Hatta çoğu zaman yaşanan hadiseler bizzat kendilerinin ayetlerin nüzûlüne sebep olmalarını sağlıyordu. Bundan dolayı da "Allah ne demek istedi?" şeklinde bir soru sorma ihtiyaçları pek hâsıl olmuyordu. Çünkü onlar, ilâhî kelamın nüzûlüne şehadet etmeleri sebebiyle vahyin amacını kavrayan, Allah'ın elçisinin niyetini niyet edinen, Allah'ın bak dediği yerden bakabilen, ufuk ve zihinleri açık kimseler olarak ne tefsire ne de Kur'ân'ı anlamak için herhangi bir yönteme ihtiyaç duyuyorlardı. Yani **sözlü hitap** şeklinde nazil olan ilâhî kelam, muhatapları tarafından ayetleri izaha muhtaç bir **metin** olarak görülmüyordu. Zira Kur'ân ilk hitap çevresiyle diyalektik bir ilişki içerisinde bulunuyordu.[89]

Tenzil çağında böyle olmasına rağmen hicri ilk iki asırda, genelde nassların, özelde büyük bir çoğunluğunu oluşturan hadislerin değerlendirilip anlaşılmasında iki farklı yaklaşım bulunmaktaydı. Bu iki yaklaşım, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan ekol ve mezheplerin de nasslar karşısındaki tavırlarını belirlemiştir. Ehl-i hadis ve ehl-i re'y diye tesmiye edilen bu iki yaklaşımın izlerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Benî Kureyza olayında yaşananlar her iki yaklaşımın varlığını ortaya koyacak niteliktedir. Hz. Peygamber Hendek gazvesinden sonra sahâbeyi Benî Kureyza üzerine göndermiş ve onlara Benî Kureyza topraklarına varmadan ikindi namazını kılmamalarını öğütlemiştir. Ancak yola düşen sahâbeden bazıları vaktin geçmekte olduğunu düşünerek namazı kılmış, bir kısmı ise Benî Kureyza topraklarına

[89]Vildan Altay, "Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Suresi Örneği", (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2017.

varmadan kılmamıştır. Bu yaşananlar daha sonra Hz. Peygamber'e anlatıldığında o iki grubu da kınamamıştır.[90]

Bu hadisede ashabın ikiye ayrıldığı, sözün zâhirîni dikkate alanların namazı kılmayarak Hz. Peygamber'in sözünü ilâhî bir emir gibi algılamak suretiyle mutlak itaat ettikleri, namazı kılanların ise Peygamber'in Allah'ın emrine aykırı hareket etmeyeceğini düşünerek sözün mana ve maksadını kavradıkları ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinin, sonraki dönemlerde ehl-i hadisin çıkış noktasını oluşturduğu, ikinci yaklaşımın ise ehl-i re'yi temsil ettiği söylenebilir. Ayrıca buradan Hz. Peygamber'in genel nitelikli emirler vermek veya benzer durumda iki farklı uygulamayı geçerli kabul etmek suretiyle, farklılıklar için geniş bir alan bıraktığı da çıkarılabilir. Çünkü bu dönem, gelecek nesiller için örnek olacak bir davranış modelinin teşekkül süreci olduğundan, Hz. Peygamber değişen şartlarda insan aklının ve sağduyunun kullanılmasına fırsat vermeyi hedeflemiş olabilir.[91]

Yine sahâbeden Abdullah b. Ömer'in birçok davranış ve sözünde Peygamber'in söz ve eylemlerini şeklî ve lafzî bir şekilde anlamaya ve uygulamaya meyyal olduğu bilinmektedir.[92] Örneğin o, haccda Mina'dan dönerken Muhassab denen mevkide konaklamanın sünnet olduğu kanaatini taşımaktadır. Çünkü burada Hz. Peygamber konaklamıştır.[93] Hâlbuki diğer rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber'in kolayına geldiği için[94] ya da hizmetçisi çadırını oraya kurduğu için o mahalde[95] konakladığı anlaşılmıştır. Onun bu fiili, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini -herhangi bir ayırım gözetmeden- harfiyen taklit ettiğini göstermektedir.

---

[90]Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ânî, **el-Musannef**, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1970-1972, C. V, s. 369-370; İbn Sa'd, et-**Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990, C. II, s. 58; Buhari, "Havf", 5; "Meğazi", 32.; Müslim,"Cihad", 69; et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1995, 2. bsk., C. XIX, s. 79.

[91]Ahmed Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi,** İstanbul, İz Yay., t.y., s. 39.

[92]Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. I, s. 172.

[93]Müslim, "Hacc", 338.

[94]Müslim, "Hacc", 339, 340.

[95]Müslim, "Hacc", 342.

Buna karşın ashabın diğer bir kısmı ise Peygamber'in sözleri üzerinde tefakkuh etmeleriyle temayüz etmiş, hadislerin sadece nakliyle yetinmeyerek onların mana ve maksatlarını da kavramaya çalışmışlardır. Bu sahabiler Hz. Âişe (ö. 58/678), Hz. Ömer (ö. 33/644), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53),[96] Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs (ö. 68/687-88) gibi ehl-i reye zemin teşkil eden fakih sahabilerdir.[97] Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) kelâle hakkında sorulunca; "Size bu konuda kendi reyimle cevap vereceğim; eğer doğru ise Allah'tan, hatalı ise benden ve şeytandandır" dediği nakledilmektedir.[98] Yine Hz. Ömer Hz. Osman'a (ö. 35/656): "Dede (nin mirası) hakkında bir görüş beyân ettim; eğer ona uymayı uygun görürseniz, uyunuz" demiş, Osman da ona: "Senin görüşüne uymak rüşttür; Ebû Bekir'in görüşüne uymak ise bir başka güzeldir!" demiştir.[99]

Medine tefsir ekolünün kurucusu kabul edilen Übey b. Ka'b da (ö. 33/654), fıkhî konulardaki yetkinliğiyle bilinmektedir.[100] Hz. Peygamber zamanında yaşanan hadiselere çözümler sunan, fetvalar veren Übey, Hz. Ebû Bekir döneminde de fetva vermekle görevlendirilmişti.[101] Yine Hz. Âişe'nin bazı sahâbeye yönelttiği eleştiriler, onun hadislerin maksadının doğru anlaşılması/fıkhedilmesi konusunda ne kadar hassas davrandığını yani fakihliğini açıkça ortaya koymaktadır.[102]

---

[96]Hatip el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. I, s. 147.

[97]Fuad Sezgin**, Tarihu't-Türasi'l-Arabi**, trc. Mahmud Fehmi Hicazi, Riyad, 1983, (Fıkıh cildi), C. III, s. 8-9; Muhammed Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, trc. Osman Keskioğlu, İstanbul, 1981, s. 80-81.

[98]Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî es-Semerkandî, **Sünenü'd-Dârimî**, "el-Ferâiz", 26, thk. Muhammed Ali-Seyyid İbrahim, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1431/2010, C. II, s. 250.

[99]Dârimî, "Mukaddime", 52.

[100] M. Fatih Kesler, **Medine Tefsir Ekolü**, Ankara, Akçağ yayınları, 2005, s. 35.

[101] İbn Sa'd, **a.g.e.**, C. II, s. 259-260

[102] Bedruddîn ez-Zerkeşî, **Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler**, Haz. Bünyamin Erul, Ankara, Otto Yay., 2012, s. 33-130; Hadis taraftarları ile ilgili Sahibu's-Sünne başlığı altında 19 kişinin adına yer veren Berbehari (ö. 329), listenin başında Ebû Hureyre'yi zikretmiştir. Abdullah İbn Ömer de bu listede yer almaktadır. Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Huseyn Bağdâdî Hanbelî İbn Ebi Ya'la, **Tabakâtu'l-Hanâbile**, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Kahire, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952, C. II, s. 37.

Muasır âlimlerden Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974), sahâbeyi ehl-i re'y ve ehl-i hadis diye ikiye ayırmakta ve bunların temel özelliklerini şu şekilde dile getirmektedir:

> İlk grupta re'y ve ictihad çok rivayet azdı. Fakat sahih bir rivayetle karşılaştıklarında ictihadlarından dönerlerdi. İkinci grup ise çokça rivayetle istidlalde bulunur, hakkında rivayet olmayan hususta ise görüş beyan etmekten sakınırdı. İlk grup içinde yer alan Hz. Ömer ve İbn Mes'ud gibi ashabın fakihleri olarak temayüz etmiş kişiler, Peygamber'e yalan isnad etme korkusuyla çok az rivayet naklederler, yalan ya da yanlış nakletmektense kendi içtihatlarıyla görüş bildirmeyi tercih ederlerdi. Böylece sorumluluğu kendi üzerlerine almış kimseyi töhmet altında bırakmamış olurlardı. İkinci grupta olanlar ise re'y ile hüküm vermekten son derece imtina ederler, bunun yerine o konuda varsa hadis nakletmeyi tercih ederler, yoksa da cevap vermezlerdi.[103]

Ebû Zehra'nın, sahâbenin re'y ve hadise yaklaşımıyla ilgili bu tespitleri, sonraki dönemlerde gelinen noktayı anlamak bakımından fevkalâde önemlidir. Nitekim sahâbe gerek reyden gerekse hadisten yana tavır alırken, Kur'ân ve sünneti her halleriyle yaşıyorlar, bütüncül perspektifi kaybetmiyorlardı. İctihatla hüküm veren de uygulamaya birebir tabi olan da hâlis bir yol ve niyetle bunu yaptığı için, her iki tarafın tavrı da Kur'ân ve sünnete tekâbül ediyordu.

Diğer taraftan sözün bu kısmında kimlere sahâbe denilip denilemeyeceği üzerinde de durmak gerekir. Günümüzde yaygın olan kanaate göre Hz. Peygamber'i bir kez dahi görenler sahâbe olarak nitelenmiş ve aralarında herhangi bir ayırım gözetilmeden tümünün ilim çeşitlerinde, ictihadda, vera'da ve akılda insanların en üstünü olduğu söylenegelmiştir.[104] Hâlbuki usulcüler Hz. Peygamber'i bir veya birkaç defa göreni değil, onunla teşrîk-i mesaide bulunan kişileri sahâbe olarak kabul

[103] Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 117-122.
[104] Şa'rânî, **Mîzân**, C. I, 61.

ederler[105] ki bizce doğru olan da budur. İmâm Mâturîdî de sahâbe arasında bir ayırım yapmakta ve Hz. Peygamber'in çok yakınında bulunup onunla çokça vakit geçirenlerle diğer kimseleri derece bakımından farklı görmektedir.[106]

Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımı da herkes tarafından bilinmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi onun tanımına göre **tefsir sahâbeye, te'vîl fukahaya aittir**. Çünkü sahâbe, Kur'ân'ın nazil olduğu ortama ve hadiselere tanıklık etmişlerdir. Mâturîdî'ye göre murad-ı ilâhîyi bilmek bir şeyi görmeye benzer ki bu da işin iç yüzünü bilenden başkası için mümkün değildir. Bu sözlerinin akabinde de "Her kim Kur'ân'ı şahsi görüşüyle tefsir etmeye kalkışırsa cehennemdeki yerini hazırlasın"[107] hadisine yer vererek şahsi görüşüne göre tefsir yapanların bu açıklamalarına Allah'ı şahit tutmuş olacaklarını[108] hatırlatmakta ve bundan sakındırmaktadır. Mâturîdî, kendi dönemi itibarıyle "tefsir sahâbeye aittir benim yaptığım te'vîldir" derken tefsire dair keyfi ve bâtıl yorumların önüne geçmeye çalıştığı gibi hem te'vîlin önünü açmakta hem de sahâbenin konumunu diğerlerinden ayırmayı da ihmal etmemektedir. Çünkü ona göre sahâbe, vahyin rahle-i tedrisinden geçenler olup, her Rasûl-i Ekrem'i gören kişi onlarla aynı konumda değildir. Hatta söz konusu kişi sahâbe de olsa vahyin indiği anda orada değilse, ulaşmış olduğu kanaatin Allah'ın muradı olduğunu söylememelidir. Zira olaylara şahit olmayan sahâbenin söyledikleri önemli olmakla beraber, onların yorumu şahit olan sahâbe kadar kat'i ve bağlayıcı değildir. Mâturîdî bu konuda "Bir olaya şahit olmak/ıyân, o olaydan haberdar olmak gibi değildir"[109] haberiyle görüşünü delillendirmektedir. Şayet şahitlik durumu yoksa sahâbenin ayet hakkındaki değerlendirmesi te'vîl olmaktadır ve böylece çok sonra gelen bir fakihin te'vîli sahâbeden gelen te'vîl ile aynı kapsamda görülebilir.[110] Onun te'vîli fukahaya

---

105 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 132.

106 Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. IX, s. 316; Nuri Tuğlu, "İmam Mâturîdî'de Sahâbe Anlayışı", **Kastamonu Üniv. IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu –Hanefilik-Mâturîdîlik"**, ed. Cengiz Çuhadar vd., Kastamonu, Aralık 2017, s. 411.

107 Rivayet, Zerkeşî'nin el-Burhân'ın'da "فسر tefsir ederse" olarak değil "قال derse" şeklinde yer almaktadır. Zerkeşî, **el-Burhân**, C. II, s. 104.

108 Mâturîdî, **Te'vîlat**, C. I, s. 349.

109 Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. I, s. 349.

110 Veysel Gengil, "Tefsir Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2018, s. 89-90, 102.

hasretmesi, Kur'ân'ı te'vîl etme hakkını fakihliğin şartlarını taşıyan kimseye verdiği yönünde anlaşılabilir. Bu da kâfî miktarda donanıma sahip olmayanların Kur'ân hakkında konuşmalarının önüne geçmek gibi bir anlam taşıyabilir. Yeterli donanıma tabi olmayanlar ise âlimlere tabi olmalıdır.[111]

Yine Hz. Ömer'in bir toplulukta sohbet ettiği arkadaşlarına Bakara Suresi'nin 266. ayetinin kimin hakkında nazil olduğunu sorması[112] sahâbenin tefsir anlayışı hakkında ipucu vermektedir. Zira sahâbeye göre tefsir, nüzûl ortamında yaşananları bilmeyi gerektirir. Yukarıda yer verdiğimiz gibi Abdullah b. Mesud'un "Allah'a yemin ederim ki, Kur'ân-ı Kerim'de, nerede ve kimin hakkında nazil olduğunu bilmediğim bir sûre yoktur…"[113] şeklindeki sözleri de mezkûr dönemin tefsir anlayışını yansıtması bakımından önemlidir. Nitekim tefsir medreselerinin/ekollerinin kurulduğu, vahiy hakkında yorumların ziyadeleştiği bir dönemde Abdullah b. Mesud'un bu sözleri sarf etmesine sebep olarak, ortam itibarıyla önüne gelen herkesin ayetler hakkında konuşmaya başlaması gösterilebilir. Öyle ki İbn Mes'ûd, bu sözleri sarfetmek zorunda kalmıştır. Kısaca onun, ayetlerin yorumlanmasına dair keyfiliğin önüne geçmeye çalıştığı ve adeta "tefsir bizim gibi olan sahâbenin işidir" diyerek gelişigüzel yapılan yorumlara itiraz ettiği anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce bu güzide insanlar (sahâbe), bildikleri, müşahede ettikleri hususlarda Kur'ân hakkında konuşmakta sakınca görmemişler; ancak bilgisizce (biğayri ilmin) konuşmaktan kaçınmışlar, kendi reyleriyle yorumda bulunduklarında da, sorumluluğu kendi üzerlerine almışlardır. Çünkü onlar, vahyi tecrübe etmeleri sebebiyle birer otorite ve örnek konumunda olduklarının farkındadırlar. Kişisel kanaatlerini başkaları için her zaman bağlayıcı görmemektedirler. Özetle sahâbe inişine refakat etmediği ayet hakkında reye başvurmuş, fakat fert bazında ulaştıkları neticenin nihai hakikat olduğunu söylememişlerdir.[114]

---

[111] Gengil, "a.g.t.", s. 148.

[112] Taberî, **a.g.e.**, C. II, s. 857,858.

[113] Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 8; İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 364; Zerkeşi, **a.g.e.**, C. II, s. 102; Zehebî, **a.g.e.**, C. I, s. 60.

[114] Gengil, "a.g.t.", s. 34.

Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn kuşağında ise durum biraz daha farklıdır. Onların içinde reye karşı duruş sergileyenlerin, bazen gelişigüzel yapılan yorumlara mani olmak, bazen de ideolojik bir tavırla daha çok kendi görüşlerinden olmayanların reyine engel olmak amacıyla Kur'ân hakkında konuşmaktan sakındırdıkları söylenebilir. Hz. Osman döneminden itibaren ortaya çıkan grupların kendi görüşlerini temellendirmek için Kur'ân'a müracaat ettikleri, açık delil bulamadıkları zaman da ayetleri kendi görüşlerine hizmet eder tarzda yorumladıkları bilinmektedir. İlk dönemlerde siyasi iradeyi temsil eden yönetici, komutan ve liderlerin Kur'ân'la olan ilişkilerinde dikkat çeken husus, onların içinde bulundukları duruma münasip gördükleri ayetleri genellikle bağlamından kopararak kullanmaktan imtina etmemiş olmalarıdır. Örneğin Emeviler, halkın kendilerine tabi olması, eleştiri ve itiraz yöneltmemeleri için ayetleri kendi görüşlerine uygun olarak yorumluyorlardı.[115]Muaviye'nin de siyasi mücadelesinin neredeyse her aşamasında ayetleri kendi amaçları doğrultusunda kullanmaktan çekinmediği bilinmektedir. Sıffîn savaşında Hz. Ali'nin rakiplerinin "harp hiledir" kuralını işleterek siyasi bir manevrayla mızrakların ucuna Mushaf sayfalarını takıp havaya kaldırmaları sırasında, derinlikli düşünmeyen Haricilerin de bu kurnazlığa itirazsız teslimiyet göstermeleri yani tuzağa düşmeleri, onların da Kur'ân karşısındaki yüzeysel tavırlarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira bu hadiseden sonra fırkalaşan Hariciler, Kur'ân ayetlerini, katı lafızcı yaklaşımlarıyla ve kendi prensipleri doğrultusunda tefsir etmişler, bunda da muvaffak olmuşlardır. Örneğin onlara göre, Tahkim olayındaki kinlerinden dolayı Bakara Sûresi 204. ayetteki "tartışmada en usta olan kişi/düşmanlıkta en amansız kişi" Hz. Ali'dir.[116] Yine Hz. Ali ve Muaviye (ö. 60/680) arasındaki çatışmalar neticesinde ortaya çıkan ilk siyasi/itikadi gruplardan olan Şia'nın aşırı giden grubu "gulat"ın ayetleri yorumlamasında gerek Kur'ân'ın indiriliş amacına gerekse İslam'ın ruhuna ters unsurları tespit etmek mümkündür. Bu gruba göre Mâide Sûresi 93. ayetin[117] tefsiri şöyledir: "Kim İmam'a vasıl olur ve onu tanırsa, artık yediği hiçbir şey ona günah

---

[115] Nihat Uzun, **Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi**, İstanbul, Pınar Yay., 2011, s. 164-165.

[116] Uzun, **Siyaset-Tefsir İlişkisi**, s. 202-204; Nihat Uzun, **Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 43.

[117] لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَاٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَاٰمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَاَحْسَنُواۜ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

olmaz. O kemal derecesine erişmiş olur."[118] Bu tarz yorumların varlığı, tefsir, toplum ve siyasetin her daim iç içe olduğunun bir göstergesidir. Yine Kur'ân'ın özüne uymayan yorumların varlığı, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sistemleşmesine kadar varan saiklerin başında gelmektedir. Dolayısıyla tefsirle ilgili yapılan çalışmalarda, siyasetin etkin rolü göz ardı edilmemelidir.

Sahâbe devrinin sonları ve tâbiînin ilk yılları ise tefsir faaliyetinin belli bir ivme kazandığı dönemdir.[119] Zira ayetlerin inişine tanıklık eden sahâbenin ahirete irtihali ve nüzûl ortamının kaybolmaya başlamasıyla tâbiîn nesli, ister istemez bu boşluğu doldurmaya çalışmış, tefsir bilgisine sahip olmak için de ya kendi içtihadına ya dil bilimsel çıkarıma ya da sünnete veya batıl ve merdûd yorumların önüne geçmek için **Kur'ân'ı merkezde tutma gayesiyle tefsirini yaptığı ayeti başka ayet veya ayetlerle** anlama gayretinde olmuştur. Bütün bunların dışında, tefsire kaynaklık edebilecek tarih, geçmiş milletlere dair önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de yararlanmıştır. Böylece tefsirin alanı alabildiğince genişlemiştir.[120]

Sahâbe devrinde reye müracaat edildiği, İbn Abbâs tarafından birçok ayetin re'y temelinde yorumlandığı dikkate alındığında "rivayet tefsiri" olarak adlandırılan şeyin, aslında büyük ölçüde sahâbenin dirayeti olduğu görülür.[121] Zira rivayeti aktaran ve tercihte bulunan kişi, bunu kendi algı ve dirayetiyle gerçekleştirmektedir. Öyleyse büyük oranda dirayetten oluşan rivayet tefsirinin ilk maddesinin 'Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri' olması da ilginç bir durumdur. Zira gerçekçi bir usûlü olmadığı için ayetin hangi ayetle tefsir edileceğine müfessirin kendisi karar vermekte, çoğu zaman da her bir müfessirin irtibat kurduğu ayet, bir diğer müfessirin irtibat kurduğu ayetten farklı olabilmektedir. İleride bu hususa temas edilecektir.

---

118 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1998, C. I, s. 177; Uzun, **Siyaset-Tefsir İlişkisi**, s. 214.

119 İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlatu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal Dergisi**, cilt: 7, sayı: 2 Mayıs-Ağustos, 2010, s. 71.

120 Mustafa Öztürk, "Sahâbe Neslinin Kur'ân'la İlişkisi", **Kur'ân ve Sahâbe**, s. 137.

121 Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 70.

İbn Abbâs'ın tefsir anlayışı hakkında ise şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Birisi İbn Abbâs'a, *"göklerden yere kadar bütün mevcudatı O düzenleyip yönetir ve sonunda tümü, sizin hesabınızla bin yıl kadar süren bir günde O'na yükselir"*[122] ayetindeki günün mahiyetini sormuş, İbn Abbâs da ona, *"melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na çıkar"*[123] ayetini okumuştur. Bunun üzerine soru soran da: "Ben sana bu günü haber vermen için soruyorum, sen bana başka bir gün daha söylüyorsun" deyince İbn Abbâs: "Bu, Allah'ın kitabında zikrettiği iki gündür ki, onu ancak Allah bilir." demiş[124] ve bilmediği bir hususta konuşmaktan imtina etmiştir.[125] Söz konusu ayetlerin indiği zeminde, zamana dair "bin yıl" "elli bin yıl" gibi ifadeler kesretten kinaye olarak kullanılmakta ve öyle analışmakta iken, ilerleyen süreçte bu kullanımlara ilişkin algı ve anlayış değişmiş görünmektedir. Yine İbn Abbâs'ın Kur'ân tefsirinin ilk büyük ismi, hatta tefsir disiplininin kurucusu kabul edilmesi sebebiyle her çeşit tefsir rivayetinin kabul görmesi maksadıyla kendisine isnat edilmesi hususunun da göz ardı edilmemesi gerekir.[126] Oysa İbn Abbâs'ın bir ayeti diğeriyle ilişkilendirmesi, istişhaddan ibarettir. Kaldı ki İbn Abbâs'ın "Şiir Arab'ın divanıdır. Allah'ın Arap diliyle indirdiği Kur'ân'dan bir kelimenin manası bize kapalı gelirse, hemen Arab'ın divanına müracaat eder söz konusu kelimenin manasını oradan araştırırız"[127] şeklindeki sözü de hatırlanmalıdır. İbn Abbâs, ayetlerde bir kapalılık oluştuğunda onu Arap şiirinde arayıp bulmaktan yanadır. Ayrıca rivayetin sıhhati konusundaki tartışmalar bir yana -dönemsel olarak- sonraları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin pratikteki örneklerinden kabul edilen ve "mücmelin tebyini" şeklinde şöhret bulan yaklaşımın, henüz dillendirilmeye başlamadığını görmek bakımından bu rivayet önem arz etmektedir.

---

[122] Secde 32/5.

[123] Meâric 70/4.

[124] Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1990, C. IV, s. 652; İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 372-373.

[125] İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 372-373.

[126] W. Montgomery Watt, **Kur'ân'a Giriş**, Çev. Süleyman Kaplan, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 204.

[127] Suyûtî, **el-İtkân**, C. II, s. 302.

Sahâbenin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmesine örnek olarak gösterilen bir rivayete daha yer vermek istiyoruz. Hz. Ali'nin Tûr Suresi 1-8 arası ayetlerde *("Tûr-i Sîna (şahit olsun)! Satırlarda yazılı ilâhî mesaj (şahit olsun)! Açılmış deri tomarlar üstüne. Kâbe şahit olsun! Yükseltilmiş gökyüzü şahit olsun! Kabararak kükreyen deniz şahit olsun! Gerçek şu ki Rabbinin azabı kesinlikle vuku bulacaktır. Ona hiç kimse engel olamaz.")*[128] yer alan "yükseltilmiş tavan (gökyüzü)" ifadesini *("Ve göğü güvenli bir kubbe olarak yükselttik…")* Enbiyâ Suresi'nin 32. ayetiyle tefsir ettiği söylenmiştir.[129] Hem Mekke'de hem Medine'de neredeyse bütün vahyin inzaline tanıklık eden Hz. Ali'nin her iki sûredeki ayetin bağlamını bilmemesi düşünülemez. Ayetlerin hangi maksatla nazil olduğunu ve kime ne söylediğini bilen Hz. Ali'nin bu rivayette, "yükseltilmiş tavanın" "sema (gökyüzü)" olduğunu söylemesi, bu ayetlerin bağlamına şahit olmayan kimselere açıklama yapması ve istişhadda bulunması şeklinde anlaşılabilir. Yine Hz. Âişe'nin *(Gözler O'nu algılamaz, O gözleri algılar.)* ayetini,[130] *(Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.)* ayeti[131] ile tefsir ettiği söylenmiştir.[132] Hâlbuki gerek sahâbe gerekse tâbiîn ayetleri birbiriyle irtibatlandırdığında, bunu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak adlandırmamıştır. Hz. Âişe burada muhtemelen, Medine'de bu ayetlerin bağlamına şahit olmayan kimselere -Allah'ın görülmesi ve O'nunla konuşulup konuşulamayacağı gibi hususlarda- Hz. Peygamber vasıtasıyla Kur'ân'a olan vukufiyetinden hareketle elde ettiği neticeyi, ayetlerle istişhadda bulunarak anlatmış (sözlerini ayetle tamamlamış) olmalıdır. Üstelik rivayetlerin genelde vürûd sebebi/bağlamı da bilinememektedir.

Diğer taraftan Şii kaynaklarda Hz Ali'nin Kur'ân'ı şu şekilde tavsif ettiği bildirilmektedir: "Bir kısmının diğer kısmını açıkladığı, yine bir kısmının diğer kısmına şahitlik yaptığı, bütün ayetlerinin ne Allah hakkında hilafa düşmesi ne de yoldaşı olanları muhalefete düşürmesi söz konusu olmayan Allah'ın Kitabı'yla hak

---

[128] Meallendirme tarafımıza aittir.

[129] Taberî, **a.g.e.**, C. X, s. 408; Nurettin Turgay, "Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri", **Bilimname** XIV, 2008/1, s. 45.

[130] En'âm 6/103.

[131] Şûrâ 42/51.

[132] Sevgi Tütün, "Hz. Âişe ve Kur'ân'ı Tefsiri (Taberî Tefsiri Örneği)", **Kur'ân ve Sahâbe**, s. 384.

yolunu görür, onunla hakkı söyler, onunla hakkı işitir ve onunla hakkı tanırsınız."[133] Kezâ İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer'in tefsir yönteminin de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde olduğu ifade edilmiştir.[134] Irak tefsir medreselerinin kurucusu Abdullah b. Mesud'un fakih sahâbeden ve Kur'ân tefsirinde yetkin bir isim olduğu malumdur. Onun tefsiri daha çok kelime bazında dilbilimsel açıklamalardan ibarettir. Hz. Ömer ise hakkında muvafakât ayetleri nazil olan Allah'ın görüşünü onayladığı bir sahabîdir. Dolayısıyla her iki sahabî de hadiselere külli bir bakış açısıyla yaklaşabilen ve birçok problemi tek tek ayetlere müracaat etmeden, Kur'ân'i perspektif doğrultusunda çözebilen seçkin şahsiyetlerdir. Tefsirin durumu böyle iken sahâbenin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirini bugünkü anlamda bir yöntem olarak benimsediğini söylemek pek tutarlı görünmemektedir. Buna mukabil, ayetlerle istişhad ve iktibas ise nüzûl çağından bu yana devam etmektedir.

#### 1.2.1.3. Tâbiîn Dönemi

Hicrî I. asrın II. yarısına kadar Kur'ân Tefsiri, 'basit' ve sadece belli sorunların çözümünü gözeten bir hareket olup müminler tarafından daha fazlasına ihtiyaç duyulmuyordu. Toplumla Kur'ân arasında dil birliği olması nedeniyle bu çok doğal bir durumdu. Tâbiîn döneminde içerik ve biçim yönlerinden başkalaşan tefsir, toplumun genişlemesine paralel olarak istılâhî olarak da genişlemeye devam ediyordu. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sahâbe döneminde ayetlerle istişhad yapılsa da herhangi bir problemle karşılaşıldığında parçacı yaklaşımla ayet veya hadisler cımbızlanmıyor, Kur'ân'ın inşâ ettiği zihin sayesinde bütüncül bir anlayışla çözümler üretiliyordu. İslam'ın farklı bölgelere yayıldığı, Müslüman nüfusun arttığı tâbiîn döneminde ise sorunlar giderek başkalaşmış ve yeni problemler zuhur etmiştir. Böylece, Kur'ân'ın hitâbî nüzûlüne şahit olamayıp iki kapak arasındaki kitap ile karşılaşanlar ve Hz. Peygamberin yaşantısını izleyemeyenler, tek tek Kur'ân ayetleri

---

133 Seyyid Muhammed Bakır Huccetî-Keyvan Ehsânî, , "Mantık-ı Tefsir-i Kur'ân be-Kur'ân ve Berresi Râbıta-i ân Bâ-Rivâyât-ı Darb-ı Kur'ân", **Pejûheş-i dînî şomâre** çehardehom (Zemistan 1385), s. 45.

134 Hüseyin Küçükkalay, **Abdullah İbn Mesu'd ve Tefsir İlmindeki Yeri**, Konya, Denizkuşları Matbaası, 1971, s. 160; Davut Şahin, "Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi" **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Ankara 2009, 154-165.

ve hadislere müracaat etme ihtiyacı duymuşlardır.[135] Bunun sonucunda da bütüncül yaklaşım tarzı yerine zamanla sorun merkezli, parçacı ve her bir ayetten hüküm istinbat etme çabaları devreye girmiştir. Dolayısıyla sahâbe neslinin irtihali, nüzûl ortamından uzaklaşılması, Arap olmayanların Müslüman olması[136] ve bu paralelde dilde vuku bulan bozulma/başkalaşım neticesinde tefsir, sistemli hale gelmeye başlamıştır. Bu minvalde teknik ve terimsel anlamda tefsirin sahâbeden sonraki nesilde yani tâbiîn döneminde ortaya çıkmış bir olgu olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise tâbiîn kuşağının Kur'ân'la iki kapak arasına alınmış yazılı bir metin halinde karşılaşmış olmaları ve onun nüzûlü esnasındaki canlı ve dinamik ortama tanıklık edememeleridir. Elbette bu durum -özgün anlamı ortaya çıkarma noktasında- her bir ayet için soru sormayı, araştırma yapmayı ve Kur'ân'ın inzal edildiği tarihsel ortamı resmedecek bilgilere ulaşmayı elzem hale getirmiştir.

Tâbiîn döneminde ilmi faaliyetler özellikle Hicaz, Irak ve Suriye'de yoğunlaşmıştı. Hicaz'da Mekke ve Medine; Irak'ta ise Basra ve Kufe önemli merkezlerdendi. Sahâbe devrinde gün yüzüne çıkmaya başlayan Hicaz-Irak ayrımının, tâbiîn döneminin sonuna gelindiğinde ehl-i re'y ve ehl-i hadis çizgisi şeklinde belirginleşerek devam ettiğini söylemek mümkündür.[137] Zira İslam'ın Mekke ve Medine dışında yayılması ve buralarda yaşayan muhtelif kültürel yapılarla karşılaşılması, beraberinde yeni problemleri de getirmiştir. Bu problemlerin dinden hareketle çözüme kavuşturulması için ise bu iki temel eğilim ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan ilki dini nasların anlaşılıp yorumlanmasında aklı ve içtihadı merkeze aldığı için ehl-i re'y ekolü olarak adlandırılmıştır. İkinci ekol ise fazilet ve ilim bakımından ilk üç neslin (sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn) dini anlama ve uygulama biçimlerini esas almış ve onların uygulamalarını birebir kendi yaşadıkları zamana ve mekâna taşımaya çalışmışlardır.[138] Ehl-i re'y eğilimine sahip olan sahâbenin rahle-i tedrisinden geçenler ehl-i re'y anlayışını, ehl-i hadis eğilimindeki sahâbeden ders

---

[135] Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 85.

[136] Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 167.

[137] Yunus Emre Gördük, **Tabiin Döneminde Kur'ân Tefsiri –Nafi' Mevla İbn Ömer Örneği-**, İstanbul, Siyer Yay., 2017, s. 35.

[138] Ramazan Yıldırım, Mahmut Çınar, **Selefîlik: Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, Köln, Plural, 2018, s. 18.

alanlar ise ehl-i hadis yaklaşımını benimsemişlerdir.[139] Örneğin Alkame (ö. 62/682), Kûfe'de -reye başvurduğu bilinen- Abdullah b. Mes'ûd'un kaynaklardan hüküm çıkarma metodunu öğrenmiş, Alkame'den de İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) naslardan istinbat etme yöntemini öğrenmiştir. Nehaî'nin öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) da Ebû Hanife'nin hocasıdır. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/712) ise reyi çok az kullandığı bilinen İbn Ömer gibi sahâbîlerden hüküm çıkarma metodunu öğrenmiştir.[140] Bu durumda her bir tâbiîn ulemasının, kendi hocalarının yöntemini devam ettirdikleri söylenebilir.

Tâbiîn arasında reyi en çok kullananlardan biri olarak görülen[141] Mekke'nin önde gelen âlimlerinden Mücahid'in tefsirde takip ettiği metodun öncelikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduğu[142] ancak genellikle garib kelimelerin anlamları üzerinde durduğu söylenmiştir. Tâbiîn döneminde dildeki değişim ve dönüşümler sonucu Kur'ân'da garib kelimeler diye bir problem ortaya çıkmaya başladığı için Mücahid'in daha çok bu kelimeler üzerinde durması gayet tabiidir. Onun başvurduğu istişhad ise Hz. Peygamber'den bu yana sürdürülen bir uygulamadır. Örneğin Mücâhid (*Onlara aşağılık maymunlar olun! Dedik.)* zillete düşmekten kinaye olan Bakara Suresi 65. ayetteki ibareyi 'cisimlerdeki değişiklik' olarak anlamamış ve bu görüşüne Cuma Suresi 5. ayeti (*Tevrat'ı taşıma sorumluluğu kendilerine verilip de bu sorumluluğunun gereğini yerine getirmeyenlerin durumu, kitaplar yüklenmiş (fakat sırtındakinin kıymetinden habersiz olan) eşeğin durumu gibidir.)* şahit kılmıştır.[143] Her iki ayet kendi zemininde farklı şeyler söylese de Mücâhid burada, ilâhî kitapla yükümlü olan fakat bu sorumluluklarını yerine getirmeyen kişileri eşeklere benzeten bir başka ayetle istişhadda bulunmuş görünmektedir. Şunu ifade etmeliyiz ki, ayetlerde geçen ifadeler,

---

139 Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, **Fıkhu Ehli'l-Irak ve Hadîsuhum**, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Karaçi, 1401, s. 48; Sezgin, **Türâs**, C. III, s. 18-19.

140 Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, İfav Yay., 2016, s. 428.

141 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, y.y., el-Mektebü'l-İslami-Müessesetü'l-İşrak, t.y., 2. bsk., s. 109.

142 M. Fatih Kesler, **Mekke Tefsir Ekolü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2005, s. 67.

143 مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

o günün Arapça'sında mütedavil deyimler olup hayvanlara hakaret amaçlı kullanılmamışlardır.

Tâbiîn ulemasından Zeyd b. Eslem'in de (ö. 136/754) Kur'ân'ı kendi görüşleri doğrultusunda tefsir ettiği[144] az sayıda örnekle de olsa Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yaptığı söylenmiştir.[145] Zeyd'in, Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiğine göre İbn Ömer, bazı günahları işleyen insanların ebedi olarak cehennemde kalacaklarını bildiren Nisâ Suresi'nin 29, 93 ve 10. ayetlerini duyunca dehşete kapıldıklarını; fakat Allah'a şirk koşmak dışında bütün günahların bağışlanabileceği hususunu ele alan Nisâ Suresi'nin 48. ayeti nazil olduğunda, yaşadıkları sarsıntının ortadan kalktığını nakletmektedir.[146] Zeyd burada, söz konusu ayetler arası irtibatlandırma hakkında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini tedai ettiren bir ifade kullanmamış sadece rivayeti nakletmiştir. İbn Ömer ise aynı sûrede peş peşe nazil olan ayetleri sûre bütünlüğü içerisinde ele almıştır.

Mesrûk b. Ecdâ (ö. 63/683) ise tefsirin Allah'tan rivayet etmek anlamına geldiğini söyleyerek insanları ondan sakındırmaktadır. Ebû Seleme b. Abdurrahman'ın (ö. 94/712-713) da reyle fetva vermekten şiddetle kaçınanlardan biri olduğu nakledilmektedir.[147] Muhammed b. Sîrîn, (ö. 110/729) Ubeyde es-Selmânî'ye Kur'ân'dan bir ayet hakkında soru sorduğunu, onun "Kur'ân'ın ne üzerine indirildiğini bilenlerin gittiğini, bu konuda Allah'tan ve hesap sormasından korkulması gerektiği" şeklinde cevap verdiğini aktarmaktadır.[148] Hicrî ikinci asrın başlarındaki bu algı, tefsirin, ayetlerin ortamına şahit olup vahyin havasını teneffüs eden sahâbeye ait olduğu düşüncesinin hala devam ettiğini göstermektedir.

Mekkeli âlimlerden Atâ b. Ebî Rabâh'ın (ö. 114/732) da reye karşı çıktığı, kendisine sorulan bir soruya "Bilmiyorum" diye cevap verince, "Reyinle söylesen olmaz mı?" dediklerinde "Reyimin yeryüzünde din kılınmasından Allah'tan hayâ

144 Zehebî, **a.g.e.,** C. I, s. 80-81.

145 Kesler, **Medine Tefsir Ekolü**, s. 150.

146 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfehânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Mısır, es-Seâde, 1394/1974, C. III, s. 225.

147 Ebû Bekr er-Razi el-Cassâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl,** thk. Acil Casim en-Neşmî, y.y., 1994, C. IV, s. 62.

148 İbn Teymiyye, **Mecmû'u' Fetâvâ**, C. XIII, s. 374.

ederim" diye karşılık verdiği rivayet edilmektedir.[149] Fakat dinin maksatları üzerinde duran[150] Atâ'nın reye karşı olması pek isabetli görünmemektedir.

Kur'ân tefsirinde ve fetva verme hususunda reyden sakınmak gerektiğini savunan bazı kimseleri kendi dönemleri içerisinde değerlendirdiğimizde, mezkûr ortamın tefsir anlayışına dair bir kanaat belirmektedir. Zira tâbiîn döneminde, hitap şeklinde nazil olan ayetlere şahitlik edenler (hangi ayetin nerede, ne üzerine, nasıl ve niçin indirildiğini bilenler) gitmiş, elde sadece Mushaf ve ona dair aktarılanlar kalmıştır. Tefsiri sahâbenin şahitliğinden ibaret görenler de -Kur'ân hakkında- bildikleri konularda konuşmuşlar, bilmedikleri konularda ise konuşmaktan imtina etmişler ve başkalarını da bundan sakındırmışlardır. Aynı zamanda bu sakındırma faaliyeti, Kur'ân hakkında bilgisizce ve herhangi bir temele dayanmadan, hevasıyla söz söyleyenlere mani olma amacını gütmüştür. Ayrıca tâbiîn kuşağının tefsir rivayetlerini nakletme konusundaki yegâne maksadı, Kur'ân'ın bağlamıyla aralarındaki mesafeyi kapatmak ve özgün anlama ulaşmak olmuştur. Dahası onlar, vahyin bağlamına öyle özen göstermişlerdir ki, bu bağlamı, sadece müşrik Araplarla sınırlamamış, nüzûl dönemi hitap çevresini oluşturan bütün unsurların, Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî, Sâbiî ve diğer dinî toplulukların inanç ve pratikleriyle ilgili bilgileri de toplamış ve tefsiri mümkün kılacak bilgiler olarak sonraki nesillere aktarmışlardır.[151]

Tâbiîn nesli içinde reye karşı olanların kahır ekseriyetini de, hadis rivayetine yoğunlaşan veya tüm sorunların çözümünü rivayetlerde arayanların oluşturduğu görülecektir. Bu kimseler, zamanın ya da şartların değişmesiyle insanların sorunlarına yeni çözümlerin bulunması gerektiği düşüncesinde olmamışlar, ayetleri ve hadisleri zâhirî/literalist bir yaklaşımla ele almışlardır. Bu tür yaklaşımı benimseyenleri, savundukları düşünceleri dikkate alarak, ehl-i hadisin ilk temsilcileri olarak adlandırmak mümkündür.[152] Bu ekol müntesipleri daha çok kendi yaklaşım

---

149 Dârimî, "Mukaddime", 17.

150 Bu konuda bir örnek için bkz. Râzî, **a.g.e**., C. XI, s. 294; İsmail Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebâh", **DİA**, İstanbul, 1991, s. 36.

151 Özsoy, "Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an", s. 48, 50.

152 Arif Ulu, **Tabiunun Sünnet Anlayışı**, İstanbul, İfav Yay., 2015, s. 202.

biçimlerini benimsemeyenlere karşı re'y karşıtı bir duruş sergilemişler, kendileri söz konusu olunca pekâlâ reye başvurabilmişlerdir. Söz gelimi ehl-i hadisin ekol ismi haline gelen Ahmed b. Hanbel, dinin kaynaklarını Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiînden gelenler şeklinde sınırlamak suretiyle, kendi düşüncesinden olmayan Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların reyine mani olmak istemiş; fakat kendisi ve ashabı yeri geldiğinde reye müracaat edebilmişlerdir.[153] Ahmed İbn Hanbel'in bu tavrı, ideolojik olarak hareket ettiği yönünde değerlendirilebilir.

Tarihsel süreçte dinin kaynaklarını Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözüyle sınırlayarak re'y ile tefsire karşı çıkanlar (ehl-i hadis) ile Kur'ân'ın önce Kur'ân, sonra Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözleri ile tefsir edilmesi gerektiğini vurgulayanların benzer amaçlara yönelik olarak hareket ettikleri söylenebilir. Bu durumda İbn Teymiyye tarafından sistematize edilen ve onun zihninde yer eden Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri anlayışının, ehl-i hadis ekolüne kadar varan nüvelerini tespit etme gerekliliği ortadadır. Bundan dolayı önce ehl-i hadisin tefsir ve te'vîl anlayışına daha sonra onun karşıtı olarak görülen ehl-i reyin tefsir ve te'vîl anlayışına yer vermek istiyoruz. Fakat öncelikle ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde kategorileştirmenin sadece konunun anlaşılması için geliştirilen bir kavramsallaştırma olduğunu, değilse mutlak bir ayırım olmadığını belirtmeliyiz.

#### 1.2.1.3.1. Ehl-i Hadisin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı

II/VIII. asrın ortalarında teşekkül etmiş olan bu ekol, Ehlu'l-Hadîs, Ehlu's-Sunne veya Ashâbu'l-Hadîs ismiyle de maruftur.[154] Ehl-i hadis, Abbasi iktidarının başından itibaren, Müslümanları tefrikadan kurtarmak; toplumsal hayatı, idealleştirilen selef-i sâlihîn dönemine dönüştürmek; birlik ve beraberliği sağlamak için, çözümün Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanan; bunları cem edip tasnifini yapan; ekseriyetle görüşlerini hadislerle delillendiren; onlara bağlanmayı gerekli gören; Kitap ve Hadis'ten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran

[153] İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 295-296.

[154] M. Hayri Kırbaşoğlu, **İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2010, s. 30, 35; Kutlu, **Zihniyet Çözümlemeleri**, s. 49.

ve onu kullananları tenkit eden kimselerin ortak adı olmuştur.[155] Yine onlara göre “Din âsârdan ibarettir”. Aynı zamanda bu kimseler, isnadla rivayet etmeyi veya hadis rivayet etmeyi dinin korunması olarak görmüşlerdir.[156]

Hicrî III. asırda, gerek Mihne’nin etkisi gerekse Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) öğrencilerinin faaliyetleriyle birlikte ehl-i hadis ile Ahmed b. Hanbel özdeşleşmiş, genellikle ehl-i hadis denildiğinde Ahmed b. Hanbel ve taraftarları anlaşılmıştır.[157] Mihne sürecinin şüphesiz en büyük mağdurları ehl-i hadistir. Ahmed b. Hanbel kendisine yapılan bütün baskılara rağmen “Kur’ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn’in söylemediğini söylemek bana düşmez” demeyi ısrarla sürdürmüştür.[158] Bu süreci başlatan Me’mûn’un, onlarla hadis ehli oldukları için değil, aksine siyasal kimliklerini kendi idaresi için tehlikeli görmesi sebebiyle mücadele ettiği söylenmiştir. Çünkü ehl-i hadis taraftarları Me’mûn’a karşı iktidar savaşına girişen kardeşi Emin’in yanında yer almışlar ve kendisine karşı muhalefetin yoğunlaştığı Horasan ile Şam bölgelerinde nüfuz sahibi olmuşlardır.[159]

Ahmed b. Hanbel’in beyânıyla “Re’y sahipleri sünnetin düşmanlarıdır. Onlar, hadisleri ezberleyemedikleri/hıfzedemedikleri için reyle hükmettiler; sonuçta hem

---

155 Klasik kaynaklarda hadis taraftarları tanımları için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, **er-Rihle fî Talebi’l-Hadîs**, thk. Nureddin Itr, Dımaşk, 1975, s. 222; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, **el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal**, Beyrut, 1986, C II, s. 113.; Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, thk. Abdulemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Faur, Beyrut, 1990, C. I, s. 245.; Sönmez Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi**, Ankara, Kitabiyat, 2002, s. 50; Kırbaşoğlu, **a.g.e.**, s. 19.

156 Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatip el-Bağdâdî, **Şerefu Ashâbi’l-Hadis**, Haz. Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara, Ankara Üniv. Basımevi, 1972, s. 6, 41-42, 63; Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, s. 57.

157 Muhyettin İğde, **Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci**, İstanbul, İfav Yay., 2016, s. 172; Mehmet Zeki İşcan, **Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014, s. 119.

158 Ebû Zehrâ, **Ahmed b. Hanbel**, s. 47-50.

159 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.**, s. 27.

kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar”.[160] Ahmed İbn Hanbel, re’y ehline soru sorulmamasını, zira hadisin zayıfının bile reyden daha iyi/kuvvetli olduğunu söylemiştir.[161] Yine ona göre, “Din, Allah’ın kitabı, âsâr, sünen ve Allah’ın Rasûl’ü, sahabileri, tâbiîn, tebe-i tâbiîn, daha sonra da sünneti ve âsârı koruyup kabul eden, sapıklığı ile tanınmayan, hata ile malul olmayan imamlar ile biri diğerini teyit etmek suretiyle kabul görmüş, sağlam ve meşru hadisler hakkında güvenilir kişilerden gelen sahih rivayetlerdir. Ahmed İbn Hanbel ve arkadaşları dinde değersiz addettikleri kıyas ve re’yi kabul etmezler. Üstelik onlara göre dinde re’y ve kıyas taraftarları -güvenilir selef ulemasından herhangi bir eser bulunması dışında- dalâlettedir.[162] Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler ise İbn Hanbel’in sadece Cehmiyye ve Mu’tezile’ye ait olan ve bir asla dayanmayan mesnetsiz te’vîlleri reddettiğini belirtmişlerdir[163] ki bu husus oldukça önemlidir. Çünkü Ahmed İbn Hanbel, kendi görüş ve anlayışına uymayan te’vîlleri reddetmekte ve bu görüşlere engel olmak için dini kaynakları Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tahdit ederek, dini tahrif ettiklerini düşündüğü Cehmiyye ve Mu’tezile gibi fırkaları durdurmaya çalışmaktadır. Bu durumda, onun re’y karşıtlığının Kur’ân ve sünnetin lafzını korumak gayesine matuf olduğu söylenebilirse de ideolojik tavrı dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira ne ehl-i hadis diye tesmiye edilen kimselerin reyden, ne de ehl-i re’y olarak isimlendirilen kimselerin rivayetten müstağni kalması mümkündür. Gazali’ye göre ise Ahmed b. Hanbel’in “istivâ” ve “nüzûl” konularında lafızcı bir tutum sergilemesinin nedeni, halkın düzenini gözeterek onları re’y, görüş ve te’vîlden uzak tutmak istemesidir.

---

160 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, **Kitabu’s-Sunne**, (er-Red ale’l-Cehmiyye ve’-Zenadıka ile birlikte) thk. İsmail el-Ensari, y.y. t.y., s. 85-87; Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdilber Nemerî, **Câmiu Beyâni’l-İlm ve Fazlihî ve ma Yenbeğî fî Rivayetihî ve Hamlihî**, thk. Ebû’l-Eşbal ez-Zuheyri, Riyad, 1994, C. II, s. 1009, 1041, 1042, 1052.

161 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyım Cevziyye, **İ’lâmü’l-Muvakkiîn An Rabbi’l-Alemîn**, thk. Muhammed Abdusselam, Beyrut, 1991, C. I, s. 61; İşcan, **Selefilik**, s. 124.

162 W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1981, s. 366; Ferhat Koca**, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara, Ankara Okulu, 2011, s. 41.

163 Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyin b. Alî Beyhakî, **Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sıfat**, Beyrut, 1405/1984, s. 304; İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 295.

Çünkü te'vîl kapısı bir kere açıldığında gedik genişler, hudud aşılır ve artık önüne geçilemez bir hal alır.[164]

Ehl-i hadis taraftarları, -çoğunluğun görüşüne göre- akıl yürütmeyle gerçekleştiği için Kur'ân ve Sünnet'in te'vîl edilemeyeceğini, dinin kaynağının akıl değil nass olduğunu vurgulamışlar, nassları da genellikle zâhirî manalarıyla anlamışlardır. Fakat az önce de belirttiğimiz söz konusu te'vîl karşıtlığı, kendilerinden olmayan kimselerin reyine mani olma amacına matuf olup kendi taraftarları için geçerli değildir. Müfessir Taberî'ye bazı ayetleri te'vîl etmesi nedeniyle tepki göstermiş olmaları, onların te'vîle ve aklı kullanmaya karşı duruşlarını göstermesi bakımından önemlidir. Taberî'ye göre İsrâ Suresi'nin 79. ayetindeki **Makâm-ı Mahmûd**, kıyamet günü Hz. Peygamber'e verilen şefaat yetkisi de olabilir.[165] Hanbelilere göre ise **Makâm-ı Mahmûd**, Allah'ın kıyamet günü Hz. Peygamber'i yanına oturtacağı tahtın adıdır.[166] Bu örnek, Hanbelilerin, ayetleri olgu üzerinden değil de yerleşik ön kabul ve algıları üzerinden literal bir bakış açısıyla okuduklarının göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Hanbeliliğin kırmızı çizgisinin nassların delaleti olduğunu söylemek mümkündür.

Hatib-i Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) tarifi de şöyledir: Ehlü'l-eser, "ilmi", aşırıların tahriflerinden, iptalcilerin değiştirmesinden ve cahillerin te'vîlinden korur. Bu yüzden ashabu'l-hadis, Kitap ve sünnete tabi olan, heva ve reye hiçbir şekilde yaklaşmayan, sadece rivayetlere istinat ederek hüküm veren büyük çoğunluğun mezhebidir. Ashabu'l-hadisten başkası ise hevalarına uyan, reye bağlanıp onu güzel gösterenlerdir.[167] Bağdâdî'nin bu tavrı, Ahmed b. Hanbel'in tavrından daha tutucu ve siyâsî görünmektedir.

---

164 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, **İhyâu Ulûm'id-Dîn**, Beyrut, Dâru'l-Marife, t.y., C. I, s. 104.

165 Taberi'nin yorumu da problemden hâli değildir. Zira ayetin tarihsel bağlamı Makâm-ı Mahmûd'un şefaat makamı olduğuyla değil, Rasûlullah'ın Mekke'den Medine'ye hicretinin işareti ve orada elde edeceği konumla ilgili olup kendisine teselli mahiyetinde olmalıdır.

166 Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd el-Hallâl, **es-Sunne**, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1410/1989, C. I-III, s. 209-269.

167 Hatip el-Bağdâdî, **Şerefu Ashâbi'l-Hadis**, s. 8, 29-30.

İbn Kuteybe'nin tarifine göre ehl-i hadis, din işini, istihsana, kıyasa, akli muhakemeye veya mütekaddimin felsefecilerin kitaplarına, müteahhirin kelamcılara bırakmayanların adıdır.[168] Yine İbn Kuteybe, kendi ashabından olanların yaptıkları Kur'ân yorumunu 'tefsir' olarak takdir ederken, görüşlerine şiddetle karşı çıktığı kelamcıların ve re'y ehlinin yorumlarını 'te'vîl'olarak isimlendirmektedir.[169] Tefsir ve te'vîl kelimelerinin tarihi gelişimini ele alan Ebû Zeyd'e göre tefsir lafzının te'vîl yerine kullanılmaya başlaması H. IV. asırda olmuş ve bu asırdan sonra sanki te'vîl kelimesine menfi bir anlam yüklenmiştir. Hatta Hâris el-Muhâsibî ve İbn Kuteybe'nin tavrından hareketle bu menfiliğin H. III. asırda yüklenmeye başladığını söylemek mümkündür. Zira onlar kendi ashabından olan kimselerin yorumlarına tefsir, fıkh, tafakkuh, mânâ ve ilim derken, muarızlarının görüşlerini te'vîl olarak isimlendirmektedirler.[170] Kur'ân'da tefsir kelimesi tek yerde[171] geçerken, te'vîl kelimesinin on yedi yerde geçmesi de nüzûl döneminde ikincisinin birincisinden çok daha yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir. Durum böyle olmakla beraber sonraki zaman dilimlerinde -daha çok Bâtınîlerin ayet te'vîlleri sebebiyle- te'vîle olumsuz bir anlam yüklenerek daha çok tefsir kelimesi kullanılır olmuştur. Muhtemeldir ki te'vîl kelimesini kullanmaktan kaçınmalarının sebebi, ondan uzak durulmasına dair aktarılan rivayetlerdir.[172]

Re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetleri ise iki ayrı metin halinde bulmak mümkündür. Birisi, "Kim Allah'ın kitabında (Kur'ân'da) kendi re'yi ile bir söz söylerse, isâbet etse bile hata etmiştir" rivâyeti; (Tirmizi "Bu hadis garîbtir" demiştir.)[173] Diğeri de, yukarıda zikrettiğimiz gibi Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) tarafından nakledilen; "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (biğayri ilmin) bir söz söylerse

---

168 İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis**, s. 127; İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, Çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Otto Yay., 2017, s. 100.

169 Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, şerh: es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, 1981, s. 261-263; Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum** Süreci, s. 63.

170 Hâris el-Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, y.y., 1971, s. 336, 338, 341, 368, 382; İbn Kuteybe, **Te'vîl-u Müşkili'l-Kur'ân**, s. 261-263.

171 Furkan 25/33.

172 Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İstanbul, İz Yay., 2011, s. 151.

173 Tirmizi, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1, s. 685; İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 370.

(kâle), cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayetidir.[174] Ayrıca İbn Abbâs Allah'ın Kitabı'nda ve Peygamber'in sünnetinde aslı bulunmayan bir re'y ortaya atan kimseyi yererken şöyle demektedir: "Kim Allah'ın Kitabı'nda bulunmayan ve Peygamber'in sünnetinde yer almayan bir re'y ihdas ederse, Allah'a kavuştuğunda hanesinde günah mı yoksa sevap mı olur, bilinmez."[175]

Hz. Ebû Bekir'in de "Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşursam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer de beni taşır"[176] dediği nakledilmiştir. İbn Teymiyye, Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen bu rivayetin munkatı' olduğunu belirtmektedir.[177] Hz. Ömer ise Kur'ân'ı ortamında verilen anlamının dışında yorumlayanları eleştirmiştir.[178] Bu anlamda bir de hadis rivâyet edilmiştir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, "ümmetinin geleceği hakkında üç şeyden korktuğunu" söylemiştir. Bu üç şeyden birisi de, "Kur'ân'ı, içermediği şekilde yanlış yorumlarla tefsir eden kimselerin ortaya çıkması"dır.[179]

İbn Ömer de (ö. 74/693) Kâbe'de tavaf esnasında karşılaştığı Cabir b. Zeyd'e (ö. 93/711): "Ey Ebû'ş-Şa'sa! Sen Basra fakihlerindensin. Öyleyse ya Kur'ân-ı natık veya sünnet-i mâziye ile fetva ver. Bunun dışında bir şey yaparsan, hem kendin helak olursun, hem de başkalarını helak edersin" demiştir.[180] İbn Ömer bir başka sözünde benzeri bir ifadeyi kullanmıştır: "İlim üç şeyden ibarettir: Kur'ân-ı nâtık, sünnet-i

---

174 Tirmîzî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 1, s. 685; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, **Sunenu'l-Kübrâ**, thk. Abdulgaffar Suleyman el-Bundari, Beyrut, 1991, C. V, s. 30-31; Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004/1, s. 18.

175 Mehmet Özşenel, **İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları Şeybani Örneği**, İfav Yay., İstanbul, 2015, s. 28; Dârimî, "Mukaddime", 20; İbn Abdilber, **Câmi'**, C. II, s. 26, 136; Hatib el-Bağdadi, **el-Fakih ve'l-Mütefakkih**, tsh: İsmail el-Ensari, Beyrut, 1980, C. I, s. 183.

176 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebi Şeybe, **Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr**, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvi, Bombay, 1980-1983, C. X, s. 512-513;İbn Teymiyye, **Mecmu-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 372.

177 İbn Teymiyye, **a.g.e**.,C. XIII, s. 372.

178 İbn Abdilber, **Câmi'**, C. II, s. 1202-1204.

179 Ebû Davud Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Kitabu'l-Merâsil**, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut, 1988, s. 358.

180 Özşenel, **Şeybani Örneği**, s. 28; Dârimî, "Mukaddime", 20; Hatib, **Fakih**, C. I, s. 83; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffaz**, tsh: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi, Haydarabad-Dekken, 1956'dan Beyrut, t.y.,C. I, s. 72.

mâziye ve lâ edrî (bilmiyorum).”[181] Şa’bî (ö. 104/722) de re’y hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Esere uymak gerekir. Çünkü reye uyulursa, bu, bir zaman sonra değişecektir. Hâlbuki değişmeyene tabi olmak esastır.”[182] Hz. Peygamber ve sahâbeye atfedilen bütün bu rivayetleri değerlendirecek olursak, bu sözleri sarfetmeye sebep olan saikin, Kur’ân’ı kendi arzu ve hevasına göre yorumlayan kişi veya fırkalara karşı bir usûl ve çerçeve belirleme gayreti olduğu söylenebilir. Örneğin tefsiri men eden hadisin, ehl-i sünnet tarafından, Kur’ân’ın bâtınî anlamlarının olduğunu savunan Şia’ya karşı bir paratoner olarak ortaya atıldığı ifade edilmiştir.[183] Ancak bu tür menfi görüşlere mani olma çabası, siyaset ve ideolojik faktörlerin de etkisiyle farklı neticelere müncer olmuş, içtihat kapısının kapanmasına kadar gidebilmiştir.

Ehl-i hadis mensuplarına göre din, özneye hareket alanı bırakmayacak şekilde eksiksiz olarak tamamlanmıştır. Dolayısıyla kişi, dini metinleri yorumlamaya kalkışmamalı, metnin literal anlamına teslim olmalıdır. Özellikle İmam-ı Azam Ebû Hanife’ye oldukça şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir.[184] Öyle ki Ebû Hanife’nin görüşlerinin Deccal’ın fitnesinden sonra en büyük fitne olduğu, bir bölgede sarhoş/ayyaşın bulunmasının Ebû Hanife’nin yandaşlarından birinin bulunmasından daha hayırlı olacağı söylenmiştir.[185] Re’y ve kıyas konusunda İmam Malik’ten de şöyle bir söz nakledilmektedir: “Ebû Hanife bu ümmetin içerisine re’y ve kıyas yerine kılıçla çıksaydı daha hayırlı olurdu.”[186] Zira Ebû Hanife’nin Ehl-i hadis zihniyetine karşı duruşu malumdur. Örneğin o, “İlmin yarısı, bilmiyorum demektir” şeklinde bir söz sarfedenlere “Bu kişi, iki defa bilmiyorum desin de ilmi kemâle ersin” diyerek tarizde bulunmuştur. [187]

Hârun Reşîd (ö. 190/809) döneminde de en imtiyazlı kesim rivayetle uğraşanlar olmuştur. Kendisinden, ashabu’l-hadisi hakikatin tek temsilcisi olarak kabul ettiğini

---

[181] İbn Abdilber, **Câmi’**, C. II, s. 24;Hatib el-Bağdâdî, **Fakih**, C. I, s. 183.
[182] İbn Kuteybe, **Tevîlu Muhtelefi’l-Hadîs**, s. 286; M. Zeki İşcan, **Selefilik**, s. 65.
[183] Ziya Şen, **Şia’nın Kıraatlere ve Kur’ân Tarihine Bakışı**, İstanbul, Düşün Yay., 2013, s. 244.
[184] Sönmez Kutlu, **İlk Gelenekçiler**, s. 59.
[185] Hatib el-Bağdadi, **Târîhu Bağdâd**, C. XIII, s. 416.
[186] İbn Abdilber, **Câmi**’, C. II, s. 147.
[187] Hatib el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd,** C. XV, s. 534.

gösteren şu rivayet nakledilmiştir: “Dört şeyi aradım, onları dört grupta buldum. Küfrü aradım, Cehmiyyede olduğunu gördüm; kelam ve sapkınlığı aradım, Mu’tezile’de buldum; kizbi aradım Râfıza’da bulunduğunu müşahade ettim; hakkı talep ettim, onu ashâbu’l-hadisin temsil ettiğini anladım.”[188]

Hadisçiler, Kitap ve Sünnetin bildirdiği iman esasları dışında herhangi bir inanca teveccüh etmemişlerdir. İnsanların ihtiyaç duyduğu her şeyin bu iki kaynakta zikredildiğine, zikredilmeyen hususlarda ise bunun çözümünün akıl yolu ile olamayacağına, ortaya atılacak her görüşün Allah hakkında zan ve tahminden öteye geçmeyeceğine kani olmuşlardır.[189] İmam Şafiî, Kur’ân ve sünnetin, din ile ilgili ortaya çıkabilecek bütün problemler için çözümler sunduğu kanaatindedir.[190] Şafiî, fıkhın esaslarını Kitap, Sünnet, icma, kıyas/ictihad olarak sıralamıştır. Ona göre bu sıralamada yer alan her bir esas, meşruiyetini öncekilerden almaktadır. Buna göre sünnet meşruiyetini Kur’ân’dan, icma ise Kur’ân ve Sünnet’ten, kıyas/ictihad da Kur’ân, Sünnet ve icmadan almaktadır.[191] Bu yüzden Nasr Hamid Ebû Zeyd, Şafiî’nin icma ve kıyası kabul ederken dini alanda akli faaliyete yer verir görünse bile, gerçekte aklın alanını daraltmayı amaçladığını söylemektedir.[192] Ebû Zeyd’e göre Şafiî’nin projesi -özetle- dini düşünceyi nasslarla sınırlandırmak, içtihadın/aklın alanını ise daraltmaktan ibarettir.[193]

Re’y ve kıyas aleyhtarı rivayetler, Mürcie ve Kaderiyye gibi bazı fikir hareketlerine karşı başlatılmış bir karalama operasyonu ve eleştiri dozunu aşmış ideolojik bir tepki olarak değerlendirilmiştir. Yine söz konusu rivayetler, re’y ve kıyas karşıtı kimselerin kendi düşüncelerini Hz. Peygamber’e, sahâbeye ve ulemaya

---

188 Hatip el-Bağdâdî, **Şerefu Ashâbi’l-Hadîs**, s. 55; Ayrıca bkz. İşcan, **Selefilik**, s. 138.
189 Koçyiğit, **Münakaşalar**, s. 273.
190 Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Kahire, 1325, C. VII, s. 271; Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafiî, **er-Risâle**, Beyrut, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009, s. 4.
191 Nasr Hamid Ebû Zeyd, **el-İmamu’ş-Şafiî ve’l-İdeolojiyyetu’l-Vasatiyye**, Kahire 1992, s. 7.
192 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 100.
193 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **a.e.**, s. 8

söylettirerek meşru bir zemin elde etme girişimi olarak da yorumlanmıştır. Meselenin bu yönüne dikkat çeken Kırbaşoğlu konu hakkında şunları söylemektedir:

> Re'y ile tefsir yapmayı küfürle itham edecek kadar ağır bir suçlama içermesi ve Rasûlullah'ın kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, bu sözün nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin nakil yanında aklını da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı kötülemek için uydurulduğu açıkça anlaşılmaktadır. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde, Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu olmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin bir anakronizm ile ma'lûl olduğu, dolayısıyla geç dönemlerin ürünü olması gerektiği kolayca anlaşılır. Öte yandan, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü gerçekten söylediği kabul edilecek olursa, bunun doğuracağı – asırlarca pek çok re'y (dirayet) tefsiri yazmış olan meşhur birçok müfessirin töhmet altına sokulması gibi- tehlikeli bir sonucu da kabullenmek gerekeceği unutulmamalıdır. Sonuç itibariyle, bu hadisin, aslında peygamber sözü olmayıp, iki zıt grup arasındaki ideolojik bir sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla, Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu, onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.[194]

Ayrıca, Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesini yasaklayan rivayetleri bir makalede inceleyen Gürler, bu rivayetlerin, ilk üç tabakada sadece birer ravi tarafından nakledildiğini, daha sonraki tabakalarda ise varyantların çoğalarak geldiğini belirtmektedir.[195] Bize göre Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerin bağlamının ve ortamının bilinememesi de bu noktada önem arz etmektedir. Öyle ki, bazen Rasûl-i Ekrem'in hadislerini aktaranların, onun sözlerinin bir kısmını alıp önünü-arkasını nakletmemiş ya da o sözün hangi hadise üzerine söylendiğini belirtmemiş olmaları

---

[194] M. Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", **İslâmiyât**, C. 3, Sayı: 3, Ankara, 2000, s. 125-126.

[195] Gürler, **"a.g.m"**, s. 44.

mümkündür. Böyle olunca da kastedilenden farklı bir anlam ortaya çıkması imkânsız değildir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğru anlaşılmasında, bütünlükçü yaklaşımın son derece önemli olduğu âşikardır.[196]

Yine ehl-i hadise göre hakikat adına ne varsa hepsi, mazide gerçekleşmiştir. "Şimdi"de ve "gelecek"te hakikat aranamaz. Bundan dolayı bir meselenin çözümü için "nass" olmalıdır. Tek delil, vahiy ya da sahâbeden gelen bir haber yani nasstır. Yahut selefin bir kararı bulunacaktır. "Ahad" da olsa bir haber varsa ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girişilmez. Bunun aksini savunan, "bidat ehli"dir.[197] Hâlbuki Hasan Hanefî'nin de dediği gibi, asla bağlılık gayenin kendisi değil, bilakis gerçeği bütün yönleriyle kavramak için bir vesile olmalıdır.[198] Bu durumda geçmiş kutsanamayacağı gibi büsbütün göz ardı da edilemez. Zira o günün (tenzil çağı) gerçekliğinden bugünün gerçekliğine gelinerek, çağdaş dünyanın soru ve sorunlarına cevaplar üretme zorunluluğu ortadadır.

İlk dönemlerde gerçekleşen Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışması lüzumsuz bir tartışma olarak görülse de aslında birçok bakımdan önem arz etmektedir. Çünkü Kur'ân lafzının mahlûk kabul edilmesi, onun tefsir ve te'vîl edilmesinin önünü açacaktır. Buna mukabil lafzın ezeli kelam olduğu iddiası onu dokunulmaz kılıp donduracaktır.[199] Bundan dolayı ehl-i hadisin Kur'ân'ın gayri mahluk olduğunu kabul etmesiyle onun te'vîlini reddetmesi, birbirini tamamlayan iki argüman olmuştur.[200]

Mihne hadisesi sürecindeki duruşuyla kahramanlaşan Şafiî'nin talebesi Ahmed b. Hanbel, toplum nezdinde tartışılmaz lider haline gelmiştir. Sonuç olarak bu iki

---

196 Mehmet Apaydın, **Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım**, İstanbul, KURAMER, 2018, s. 181-202.

197 Ahmed b. Hanbel, **es-Sunne**, s. 14-15; Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî**, Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî**, Tash: Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1358, s. 146; Ayrıca bkz. İşcan, **Selefilik**, s. 243.

198 İlhami Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi: Tanıtım ve Bir Değerlendirme", **Journal Of İslamıc Research**, Vol: 7, Spri
ng 1994, s. 49.

199 İşcan, **a.g.e**, s. 25; Patrica Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce**, Çev. Hakan Koni, İstanbul, Kapı Yay., 2007, s. 193-194.

200 İşcan, **a.g.e.**, s. 142-143.

imamın, toplumda baş gösteren fikri ihtilafı engellemek için öne sürdükleri **literalliğin** hâkim olması, te'vîlden kaçınılması, rivayetlerde metin değil senede ağırlık verilmesi ve Kur'ân'a dair konuşma hakkının ilk üç nesle verilmesi gibi kurallar günümüze değin sürmüştür.[201] Keza ehl-i hadis, Müslümanlar nazarında kendilerinin ayrıcalıkları ve üstünlükleri olduğu inancındadırlar. Onlara göre Allah, dinin muhafızları ve bidatleri yok edici olarak kendilerini seçmiştir.[202] Bu durumun İslami aklın, nassın ve lafzın gölgesinde bırakılmasına, İslam dininin de yalnızca bir kültür koduna hapsedilmesine yol açmış olması mümkündür. Ehl-i hadis müntesiplerinin dinin kaynağını Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle sınırlayarak "öteki" olarak konumlandırdıkları ekol/fırka ve mezheplerin re'y ve içtihadına mani olmaya çalışmaları, bu ekolün çıkış noktasının, -kendi durduğu yerden hareketle- anlamlı bir çaba olduğu söylenebilirse de, sergiledikleri söylem ve eylemler, ideoloji sarmalından bigâne kalamadıklarını göstermektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, Kur'ân'ı anlamada bir usûl kaidesi olarak takdim etmek suretiyle "Kur'ân öncelikle Kur'ân'dan, onda bulunamazsa sırasıyla sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden anlaşılmalıdır, bunların dışındakiler haramdır"[203] diyenlerin de aynı saikle hareket etmiş olmaları muhtemeldir. Bu durumda ehl-i hadisin sağlam takipçisi İbn Teymiyye tarafından sistematik hale getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, aynı paradigmadan beslendiğini ve onun şemsiyesinin altından çıktığını söylemek yanlış olmaz.

#### 1.2.1.3.2. Ehl-i Re'yin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı

Re'y karşıtı rivayetlerin yanısıra, re'y tabirinin Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayette geçmesinden dolayı kişisel görüş bildirmenin açık bir şekilde teşvik edildiği de söylenmektedir. Muaz hadisi olarak bilinen bu rivayette Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'in (ö. 18/639), hakkında Kitab ve Sünnet'te hükmü bulunmayan

[201] Gengil, "a.g.t", s. 88.

[202] Hatip el-Bağdâdî, **Şeref**, s. 8; İbn Abdilberr, **Câmi'**, C. II, s. 126; Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, s. 58-59.

[203] İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-375.

konularda reyiyle ictihad edip karar vermesini onaylamıştır.[204] Ancak bu rivayet bazı açılardan sorunludur. Şöyle ki, söz konusu rivayet Hz. Peygamber'in hayatta olduğu döneme aittir. Bu durumda, vahiy rehberliğinde bir hayat devam etmekte olup Kitap ve Sünnet şeklinde iki ayrı kaynaktan bahsedilemez. Zira ikisi iç içe geçmiş vaziyettedir. Sünnet, Kur'ân'ın açılımı yani Hz. Peygamber'in hayat tarzı/yaşam biçimidir. Vahiy yaşanan hayatın gerçekliğine mutabık olarak nazil oluyor, ilk muhatap ve ilk mükellef olan Rasul tarafından hem tebliğ (bildiriliyor) hem de tebyin ediliyordu (gizlemeden açıklanıyor, tatbik ediliyordu).[205] Dolayısıyla Muâz hadisinde geçtiği gibi Hz. Peygamber'in anakronik biçimde iki ayrı kaynaktan söz etmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen bir hadiste ise şöyle buyurulmaktadır: "Dirayet ehli (durat) olun, rivayet ehli (ruvat) olmayın. Fıkhını bildiğiniz bir hadis, rivayet ettiğiniz bin hadisten daha hayırlıdır."[206] Rivayet, -sahih olup olmaması bir yana- ilk dönemdekilerin hadise bakışını yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Zira daha hicri ilk asırlarda hadis uydurmacılığının zirve yaptığı, bazı ekol ve mezheplerin hasmına karşı argüman oluştururken aradıklarını ayetlerde bulamayınca hadis uydurmaya başvurdukları bilinen bir husustur.[207] Örneğin Ebû Hanife'ye karşı şiddetli muhalefet sergileyen Nuaym b. Hammad'ın (ö. 228/843), Ebû Hanife'yi zem eden hikâyeler ile sünneti takviye amacına matuf hadisler uydurduğu kaydedilmektedir.[208] Ahmed Emin'e göre erike hadisini ehl-i reyi yermek için ehl-i hadis; arz hadisini de ehl-i re'y uydurmuştur.[209] Fazlur Rahman da aynı şekilde arz hadisini "hadis karşıtı

---

[204] İbn Sa'd, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, C. III, s. 438; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ebî Dâvud Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvud**, "Akdiye", 11, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013, s. 569.; Dârimî, "Mukaddime".

[205] Detaylı açıklama için bkz. Sevim Gelgeç, "Kur'an-ı Kerim'de Beyân Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2015.

[206] Hatip el-Bağdadi, **el-Fakîh**, C. II, 80.

[207] Ignaz Goldziher, **Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"**, trc. Cihad Tunç, Ankara, 1982, s. 83.

[208] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, thk. Ali Muhamed el-Bicavi, y.y., 1963, C. IV, s. 269; Zafer Ahmed el-Osmani et-Tehânevî, **Ebû Hanife ve Ashâbuhu'l-Muhaddisûn**, Karaçi, t.y., s. 26-27.

[209] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, Beyrut, 1975, s. 244-245.

hadis"; erike hadisini de "hadis yanlısı hadis" şeklinde isimlendirerek bunların uydurma olduğunu öne sürmektedir.[210]

Ayrıca İbn Ebi Şeybe, "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz olarak görüş beyân ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın." rivayetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbâs'ın sözü olarak nakletmiştir. Bir değerlendirmeye göre de reyle tefsiri zemmeden rivayetler, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında aklı da kullanmak isteyen re'y ekolünü zemmetmek amacına matuf olarak uydurulmuştur.[211] Söz konusu rivayetlere Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından "eğer sahihse" şeklinde ihtiyat kaydı konulması, hatta "Bu hadiste problem var" şeklinde değerlendirmede bulunmaları da düşündürücüdür.[212]

Re'y karşıtı rivayetlerin, ehl-i hadis paradigmasını tahkim ve yine onların tefsir anlayışını temellendirmeye yönelik olarak ehl-i reyi mahkûm etmek amacıyla hadis formuna sokulmuş sözler olması da mümkündür. Zira Hz. Peygamber'in -rivayetlerde geçtiği gibi- ne Kur'ân'ı teknik anlamda tefsiri, ne de o tefsire dair yöntem sunması söz konusudur. Bu rivayetler sahih kabul edilecek olursa, nüzûl döneminde Kur'ân'ın bugünkü anlamda tefsire konu olduğu, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluştuğu ve Hz. Peygamber'in bunlara müdahale ederek tefsirde rivayet-dirayet yöntemleri hakkında konuştuğu söylenmiş olur ki bunun da anakronizm olacağı açıktır.[213] Bize göre re'y ile tefsire tepkinin artma sebeplerinden birisi, tefsirde rivayetlerin göz ardı edilmesi ve bunun sonucunda yapılan tefsirlerin murâd-ı ilâhîden uzak olma kaygısıdır. Kanaatimizce, gerek arz ve erike rivayeti gerekse re'y karşıtı ve yanlısı rivayetler, bütünsel bir yaklaşımla yeniden ele alınmaya muhtaç görünmektedir.

---

210 Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu, 2014, s. 60-65.

211 Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", **İslamiyat**, cilt: 3, sayı: 3 (2000), s. 125-126.

212 Zerkeşî, **a.g.e.**, C. II, s. 104-105.

213 Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 76.

Sahâbenin reyi kullandığına dair en meşhur örneklerden biri, Hz. Ömer'in Kûfe kadısı Şurayh'a (ö. 78/697) yazdığı mektuptur. Hz. Ömer bu mektupta sırasıyla Kitab, sünnet ve icmaı sıraladıktan sonra, dilerse reyiyle ictihad edebileceğini belirtmektedir.[214] Aynı konuda Şa'bî'den nakledilen bir başka rivayete göre Hz. Ömer, Kûfe kadısı Şurayh'a yolladığı mektubunda, hiç kimseye bir şey sormadan Allah'ın Kitabı'yla hüküm vermesini, eğer onda bir açıklama bulamazsa Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm vermesini, ondada bir açıklama bulamazsa reyiyle ictihad etmesini söylemektedir.[215] Hz. Ebû Bekir'in de Kitab ve Sünnet'te hükmü bulunmayan konularda reyiyle ictihad ettiği kaydedilmektedir.[216] Bu rivayetlerde de Muaz rivayetinde olduğu gibi henüz dönemsel olarak Kur'ân ve sünnet şeklinde iki ayrı kaynaktan söz edilmese gerektir. Ebû Seleme b. Abdirrahman'ın ifadesine göre Rasûlullah'ın sünnetlerini Hz. Aişe'den daha iyi bilen ve ihtiyaç duyulduğu zaman reyinde kendisinden daha fakih olan birisi yoktu.[217] Hz. Âişe'nin Peygamber ocağında yetişmesi sebebiyle bundan daha tabii bir şey olamayacağı âşikardır. Bu durumda başta Hz. Ömer olmak üzere İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi birçok sahâbî Ehl-i re'y ekolünün öncüleri arasında sayılabilir. Buna mukabil Abdullah b. Ömer ve Ebû Hureyre gibi diğer bazı sahâbîlerin reyden ziyade, nassların zâhirîni esas aldıkları ve bu yaklaşımlarıyla Ehl-i hadis ekolüne öncülük ettikleri söylenebilir.[218]

Daha önce Kitap ve sünnetin sınırları içinde kalınarak başvurulan akıl ve re'y, sonraları -teknik anlamda- daha çok kullanılan bir kaynak olmaya başlamıştır. Çünkü zaman ve zemin değiştikçe sorunlar ve çözümleri de farklılaşmıştır. Yine bu dönemde bazı mezheplerin kendilerini desteklemek için hadis uydurma faaliyetleri artmıştır.[219] Lafzı mutlaklaştırmadan dini referansların anlamlarına ve amaçlarına öncelik veren, aynı zamanda meselelerin akli temellerini araştırmaya yönelen re'y ekolü fakihleri,

---

214 Dârimî, "Mukaddime", 20.

215 İbn Abdilber, **Câmi'**, C. II, s. 57.

216 İbn Abdilber, **Câmi'**, C. II, s. 51.

217 İbn Sa'd, **Tabakât**, C. II, s. 286.

218 Mustafa Öztürk, **İlâhî Hitâbın Tefsiri**, Ankara, Ankara Okulu, 2018, C. I, s. 40.

219 Sönmez Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 31.

yaşamış oldukları ortamda uydurma hadislerin çok olmasından dolayı yalana düşmek endişesiyle re'y ve kıyas yoluyla fetva vermeyi öncelemişlerdir.[220]

Akıl yürütme ve re'y konusunda son derece titiz olan Ebû Hanife, "Ashab için yeterli olan bizim için de yeterlidir" diyen birine şöyle cevap verilmesi gerektiğini söylemiştir: "Evet ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Oysa onların şartlarıyla bizim şartlarımız, birbirinin aynı değildir."[221] Ebû Hanife'nin bu cümlesinden hareketle, her çağ mensuplarının kendi fıkıhlarını üretme zorunluluğu olduğu söylenebilir. Re'y konusunda da asıl olan reyin dogmalaştırılmaması, mutlaklaştırılmamasıdır. Her bir reyin subjeklifliğe işaret ettiği de göz ardı edilmemelidir.

Ehl-i re'y mensubu olduğu kabul edilen Ebû Hanife bir meselenin hükmüne dair de şöyle demektedir: "Meselenin hükmünü Allah'ın Kitabı'nda bulursam onu alırım. Onda bulamazsam, Rasûlullah'ın, sika ravilerin elinde yine sika ravilerden gelerek yaygınlık kazanmış sünnetini ve sahih asarını alırım. Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlullah'ın sünnetinde bulamazsam, ashabından dilediğimin sözünü alır, dilediğimin sözünü bırakırım. Ancak iş İbrahim, Şa'bî, Hasan, İbn Şirin, Saîd b. el-Müseyyeb gibilerine gelince, benim de onlar gibi re'y ve içtihada başvurma hakkım vardır". Ebû Hanife'nin selefe uyma konusunda seçici ve eleştirel bir yaklaşımın öncülüğünü yaptığını söylemek mümkün olduğu gibi karşılaşılan problemlere çözüm üretmede re'y ve içtihada verdiği önemin de altını çizmek gerekir.[222] Gerek Mu'tezile gerekse Ebû Hanife ve takipçisi Mâturîdî'nin geçmişten farklı görüş beyân etmesi, rivayetleri Kur'ân'a, akla ve vakıaya arz ederek kritiğe tabi tutması, Ehl-i reyin karartılma, Ehl-i hadisin öne çıkartılma gerekçesi olarak okunabilir. Ancak Hamidullah'ın ifadesiyle, Mu'tezile'nin kârartılma sebebi Mihne hareketi gibi görünse

---

220 Kırbaşoğlu, **Metodoloji**, s. 97.

221 İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, **"el-Âlim ve'l-Müteallim" İmam-ı Azam'ın Beş Eseri**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Kalem Yay., 1981, s. 11; M. Zeki İşcan, **Selefilik**, s. 99-100.

222 Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ma'în b. Avn el-Bağdâdî İbn Ma'în, **Yahyâ b. Ma'în ve Kitâbuhû'-Târîh**, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke, 1979, C. IV, s. 63-64; Ebû Abdillah Husayn b. Ali es-Saymerî, **Ahbâru Ebû Hanife ve Ashâbih**, thk. Ebû'l-Vefa el-Efğani, Haydarabad 1974, Beyrut, 1976, s. 10-11.

de, gelecek kuşakların Mu'tezile eserlerinden mahrum bırakılmasının asıl nedeni, onların hâkim paradigmanın karşısında yer almış olmalarıdır.[223] Dolayısıyla mesele siyâsîdir. Selefî anlayış her ne kadar Mu'tezile'ye, Haricilere ya da Şia'ya karşı Kur'ân ve sünneti koruma gayesiyle sert tedbirler almaya çalışsa da, aslında zararı Ehl-i reyin bütününün gördüğü söylenebilir.[224] Bu gelinen noktada ortaya çıkan şudur ki, belirli dönemlerde bazı kimse veya fırkalar, ayetlerle ilgili aşırı yorumların önüne geçmek gayesiyle, dinin temel kaynağı olan Kur'ân ve sünneti öne çıkarmaya, merkezde tutmaya çalışsalar da bütün bu çabaların siyaset ve ideolojiden bağımsız olduğunu söylemek zordur.

#### 1.2.1.4. Tedvin Dönemi

##### 1.2.1.4.1. Tefsirler

H. II. asır, Müslüman nüfusun artması ve nüzûl ortamından uzaklaşılmasıyla birlikte tefsir faaliyetine ihtiyacın iyiden iyiye hissedilmeye başladığı bir dönemdir. Dînî tartışmaların had safhada yaşandığı bu ortamda, dini ayakta tutmanın ve Müslümanları bir arada tutabilmenin formüllerinin arandığı, bunun bir gereği olarak da ortaya çıkan soru ve sorunlara ayet ve hadislerden hüküm istinbat etme cihetine gidildiği görülmektedir. İlk tam tefsirin müellifi kabul edilen Mukâtil b. Süleymân da (ö. 150/767) bu ihtiyacın farkında olmalı ki ayrıca Kur'ân'ın beş yüz ayetini ahkâm yönüyle ele alan *Tefsîru Hamsi Mie*'yi telif etmiştir. Henüz ilimlerin metodik olarak ayrışmadığı bu dönemde böyle bir eserin yazılması, Kur'ân'dan hüküm istinbâtına yönelik keyfiliği sınırlama adına bir girişim olarak değerlendirilebilir.[225] Mukâtil'in tefsiri üzerinde yapılan çalışmalarda onun tefsir yöntemi olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini uyguladığı söylenmiştir.[226] Her iki tefsiri de incelediğimizde müfessirin

---

223 Gengil, "a.g.t"., s. 66.

224 Gengil, "a.g.t"., s. 116.

225 Akile Tekin, "Muhammed 'Abdü'l-'Azîz el-Hakîm (v. 135/1931) ve El-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye Fî Tefsîri Mâ Verade Fi'l-Kur'ân-i Mine'l-Evâmiri ve'n-Nevâhi'l-İlâhiyye Adlı Tefsirin Tahlili", (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2017, s. 63.

226 Fevzi Hamurcu, **Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir**, Ankara, Fecr Yay., 2009, s. 165; Şeyma Atalay, "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst.)**, Sakarya, 2015, s. 93.

ayetler arası birtakım bağlantılar kurduğunu, hatta Zümer Suresi 23. ayetin tefsirinde müteşabih kelimesinden hareketle Kur'ân ayetlerinin birbirine benzer olduğunu ifade ettiğini,[227] fakat bunu "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" olarak adlandırmadığını görüyoruz. Örneğin Mukâtil, müminlere, münafıkların tahriklerine kapılmamalarını ve maddi kazanç, kabile hırsı gibi birtakım Cahiliye dönemi alışkanlıklarına geri dönerek tekrar birbirlerine düşmemelerini öğütleyen[228] Münâfikûn Suresi 69. ayetindeki (*Ey İman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi Allah'ı zikretmekten alıkoymasın..)* 'zikr' ifadesinin'salât' anlamına geldiğini söyleyerek bu görüşünü, Nisâ Suresi 142 (*Münafıklar Allah'a hile yapmaya kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah onların hilelerini kendi başlarına çevirecektir. Onlar namaza kalktıklarında üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar.. )* ve Mâûn Suresi'nin 4-6. (*Salatı ikame edenlere yazıklar olsun. Onlar ki salatı gösteriş ve oyun-eğlence haline getirmişlerdir.)* ayetleriyle desteklemektedir. Kurduğu irtibatı da namaz üzerinden ahkâm bağlamında gerçekleştirmektedir.[229]

Kur'ân'a bütünlükçü yaklaşımın yavaş yavaş kaybedilmesiyle birlikte mesele fıkhının artış gösterdiği Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî döneminde o da, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da ayetleri birbiriyle açıklamakta; fakat genelde bu irtibatı hüküm istinbatı gayesiyle yapmaktadır. Örneğin Şafiî, salatla ilgili olan Bakara Suresi'nin 238 ve emniyet hali dışında namazın binek üzerinde de kılınabileceğinden söz eden Bakara Suresi 239. ayeti, sefer namazından bahseden Nisâ Suresi 101 ve 103. ayetle irtibatlandırarak ahkâm bağlamında yolcunun namazını izah etmektedir.[230]

---

[227] Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003, C. III, s. 131.

[228] Taberî, **a.g.e.**, C. X, s. 821-826; Hasan Elik, Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı**, İstanbul, İfav Yay., 2016, s. 1281.

[229] Mukâtil b. Süleymân, **Kitâbu Tefsîri'l-Hamsi Mie Âye Mine'l-Kur'ân**, thk. Isaiah (Yeshayahu) Goldfeld, İsrail, 1980, s. 43-44.

[230] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, Daru'l-Kalem, t.y., s. 70.

Yine tedvin döneminin filolojik tefsirleri olarak Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ında,[231] Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında[232] ve Ahfeş'in (ö. 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'ında[233] lafız benzerliğinden hareketle az da olsa ayetler arasında dil düzeyinde irtibatlandırma yaptıkları söylenebilir. Muhtemelen onları lugavî tefsir yazmaya iten saik, dönemleri itibarıyle dilde meydana gelmeye başlayan değişim ve dönüşümlerdir. Zira her birinin Kur'ân'da yer alan lafız ve terkiplerin asli anlamını bulmaya ve korumaya çabalamaları bu sebepten olmalıdır. Bu dilciler arasında Ebû Ubeyde'nin Mearic Suresi 19. ayetin tefsirinde هلوعا kelimesinin, devamındaki ayetle açıklandığını (fesserahâ) ifade etmesi, kelimenin kapalı olması sebebiyle birkaç manaya ihtimali olduğu düşünülerek mücmelin beyânına örnek olarak kabul edilmiştir.[234] Fakat Ebû Ubeyde'nin başka mana ihtimallerinden bahsetmediği, sadece sonraki ayetin önceki ayeti açıkladığını söyleyerek metin içi bağlama dikkat çektiği[235] görülür. Hâkim geleneğimizde -peşpeşe de olsa- sonra gelen ayet tarafından önceki ayetteki mücmelliğin ortadan kaldırıldığı ve bunun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul edildiği düşünüldüğünde, Ebû Ubeyde'nin ilgili ifadesi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk maddesi olan mücmelin tebyîni şeklindeki yaklaşımın ilk iz düşümü olarak kabul edilebilir.

Kezâ H. III. asırda, ayetler arasında tenakuz vehminin ortaya çıktığını ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/991) müşkil görülen bu ayetleri açıklayarak *Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân*'ı telif etiğini görüyoruz. Örneğin o tefsirinde, müşkil açısından ele aldığı Furkân Suresi 77. ayetin baş tarafının **müşkil** olduğunu fakat ayetin sonunun bu işkâli gidererek **açık hale** getirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla burada hem müşkil hem mübeyyen aynı ayette bir aradadır. İbn Kuteybe, aynı konuşmada müşkil ve mübeyyen olarak değerlendirilen ifadelerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olup olmayacağına dair

---

231 Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut, Âlemi'l-Kütüb, 1980, s. 263-264.

232 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, **Mecâzü'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Bey-rut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006, s. 136.

233 Saîd b. Mesa'de el-Belhî el-Mücâşiî el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Abdülemir Muham-med Verd, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1985, s. 271.

234 Yüksek, "a.g.m", s. 182.

235 Ebû Ubeyde, **a.g.e**., s. 278; Benzer ifade için bkz. Muhammed İbn Uzeyr es-Sicistânî, **Gârîbu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Edip Abdulvâhid Cimrân, Suriye, Dâru Kuteybe, 1416/1995, s. 495.

bir yorum yapmasa da bugün Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden kabul edilen **müşkilin tavdîhi**nin ilk nüveleri buralarda aranabilir. Zira dönemsel olarak artık müşkil ve mücmelliklerin oluştuğu görülmektedir.

İbn Kuteybe’nin ilgili ayet hakkındaki yorumuna gelince, ayetin baş tarafına genellikle *“Duanız olmasa Allah size ne diye değer versin ki!”* anlamının verildiğini, fakat aslında*“Allah’a şirk koşmamış, çocuk isnâd etmemiş olsanız O size niye azap etsin ki!”* şeklinde anlaşılması gerektiğini, bunun böyle olduğunu ayetin sonundaki *“yalanlamanızdan dolayı hakkınızda azap kaçınılmaz oldu”* ifadesinin açık hale getirdiğini belirtmektedir. Bu görüşünü hem şiirle teyit etmekte hem de izzetin tamamının Allah’a ait olduğunu ifade eden Fâtır Suresi 10. ayete atıfta bulunmaktadır.[236] Kur’ân kelimelerini daha çok Arap şiiriyle destekleyen İbn Kuteybe’nin, bu ayetle ilgili yaptığı tefsir son derece makul görünmektedir. Şunu eklemek gerekir ki, Furkân Suresi’nin 77. ayetinin baş tarafında müşkil gibi görünen husus, دُعَاؤُكُمْ kelimesine literal bir yaklaşımla sadece "dua" anlamı verilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Hâlbuki söz konusu ayetin tarihsel zemininine inilerek muhatapların müşrikler olduğu düşünüldüğünde, duadan öte bir durumun mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Kuteybe bu zeminin farkındadır.

Yine İbn Kuteybe’nin pratikte tefsir ile te’vîli ayırdığı göze çarpmaktadır. Onun bildirdiğine göre, İbn Abbâs ve diğer mütekaddim müfessirler tarafından, Furkan Suresi 27. ayette konu edilen zâlim kişi, sebeb-i nüzûle dayanılarak Ukbe b. Muayt olarak tefsir edilmiş, bazıları tarafından da bu şahsın Ebû Bekr olduğu söylenerek yanlış te’vîl edilmiştir.[237] Calib-i dikkat olan husus, İbn Kuteybe’nin nüzul ortamı dikkate alınarak yapılan yorumları “tefsir”, herhangi bir temele dayanmayan yorumları ise “te’vîl” diye nitelemesidir. Zira ayette söz konusu edilen ilk muhataplar Mekke müşrikleridir. İbn Kuteybe’nin pratikteki bu tavrı isabetli olsa da onun zaman

[236] İbn Kuteybe **Tevîlu Müşkili’l-Kur’ân**, s. 298.
[237] İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 261-263; Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, s. 63.

zaman ehl-i reyin yaptığı yorumları da -ideolojik bir tepki olarak- mezmum bir kategoriye yerleştirdiğini söylemek mümkündür.[238]

Ayetleri ideolojik okumaya tabi tuttuğu bilinen Şia'nın muteber âlimlerinden el-Kummî'yi (ö. 307/919) de dönem itibarıyla zikretmek gerekir. O, Kur'ân'ı neredeyse Ehl-i Beyt'e dolayısıyla Şia'ya ait bir kitap gibi görmüş, adeta Şii bir Kur'ân yaratma girişiminde bulunmuştur. Çünkü Şia müntesipleri, Muhammed ve ehl-i beytinin kâinatın yaratılma sebebi olduğuna, Kur'ân'ın 'onlar için ve onlar hakkında' inzal edildiğine inanmaktadırlar. Kummî, takiyye, ricat, imamların ve Ehl-i Beyt'in fazileti, imamların ismeti, hilafetin Hz. Ali'den gasp edilmesi gibi yaşadığı dönemde gündem olan konulara değinerek, ayetleri birbiriyle ilişkilendirmek suretiyle kendi görüşlerini desteklemeye çalışmıştır.[239] Hicrî IV. asırdaki bu akla seza yorumları görünce, mezhebî ön kabulünü ayetlerle destekleme girişimlerine karşı önerilen, ayetleri anlama ve yorumlamada 'Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tabiun sözleri' çerçevesi ve vurgusu yerinde ve anlamlı olsa da bütün bunları yaparken aklın devre dışı bırakılması, rivayetlerin kutsal addedilip sorgulanamaması, tefsirin dondurulması gibi bir tehlikeye kapı araladığı da gerçektir. Siyaset, toplum ve tefsirin her dönemde iç içe olduğu, her mezhep veya fırkanın ayetleri kendi ideolojisine hizmet eder tarzda yorumladığı düşünülürse aynı asra damgasını vuran Taberî ve Mâturîdî gibi müfessirlerin rivayetleri ön plana çıkararak tefsiri kendi mecrasına yerleştirmeye çalışmaları, diğerlerinin yaptıkları yorumları da te'vîl kavramıyla ifade etmeleri, tefsirde bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Şimdi de tefsir ve fıkıh usulü eserlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin serencamını izlemeye çalışacağız.

#### 1.2.1.4.2. Usûl Eserleri

##### 1.2.1.4.2.1. Fıkıh Usûlü

Sistematik ilk fıkıh usûlü eseri kabul edilen *er-Risâle*'nin müellifi İmam Şafiî, Ehl-i hadis çizgisine yakın olarak bilinmektedir. Eserin, gerek din anlayışı gerekse dini

---

[238] İbn Kuteybe, **Hadis Müdafaası**, s. 72-75.

[239] Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, thk. Heyet, Beyrut, 1991, C. I, s. 11-12.

kaynakların tanımlanması ve değerlendirilmesi yönüyle ehl-i hadis paradigmasını yansıttığı söylenebilir. İmam Şafiî'nin *er-Risâle*'sinden önce dini anlayış daha canlı ve dinamik yapıda iken onun sünnet tanımıyla ictihad dar bir alana hapsedilmiş ve öznenin dirayeti büyük ölçüde kısıtlanmıştır. Şafiî öncesi sünnet, Hz. Peygamber'in yapıp etmelerinin yanı sıra İslam ümmetinin içtihatlarının bütünü olarak anlaşılırken[240] Şafiî ile birlikte sadece Hz. Peygamber'in sünneti hatta hadisleri olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Şafiî içtihad müessesesini kabul etmesine rağmen onu kıyas ile sınırlamıştır.[241] Ona göre istihsan da kişinin heva ve arzusuna göre davranmasından ibarettir.[242] Bu yaklaşım biçimi, nassların zâhirîne sıkı sıkıya bağlı kalmaya sebep olduğu gibi kişilerin akıl yürütme kabiliyetini de büyük oranda zayıflatmıştır.[243]

Gelinen bu noktada Kur'ân'ı anlama çabalarının ürettiği fıkıh usûlü, esas görevini icra edemediği gibi, öznenin hareket alanının kısıtlanması da Kur'ân'ın zâhirînde kalınmasına ve bütünün gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Şafiî'nin eserlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiğine dair bir ibare yer almasa da pratikte ayetler arası irtibat kurduğunu[244] görüyoruz. Ancak bu irtibatı, lafzın zâhirîni esas alarak yapmaktadır. Zira ehl-i re'y gibi kendi görüşünden olmayanların Kur'ân'ı yorumlamalarına engel olmak, lafzın zâhirine bağımlı olmayı gerektiriyordu. Şafiî'nin bu çabaları, -kendi dönemi göz önünde bulundurularak- metnin güvenli çerçevesinde kalmak suretiyle dinde yanlış yapmanın önüne geçmek olarak yorumlanabilir. Ancak bu çabalar, beraberinde lafzı statik hale getirmek gibi olumsuz bir neticeye müncer olmuştur. Bu durumda ilerleyen süreçte İbn Teymiyye ile sistematik hale bürünecek olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin -daha önce de işaret ettiğimiz gibi- ehl-i hadisin ektiği tohumlardan filizlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

---

240 Yaşar Düzenli, "Siyerin Hakemliğinde Tefsirin Varoluş Mücadelesi", **Siyer Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, Ocak-Haziran, 2019, s. 241.

241 Şafiî, **er-Risâle**, s. 413.

242 Şafiî, **a.e.**, s. 429.

243 Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair", **İslami Araştırmalar**, Cilt: 8, No: 2, Bahar Dönemi 1995, s. 86.

244 Örnek için bkz. Şafiî, **er-Risâle**, s. 117.

Yine neshi ele aldığı bölümde Şafiî, kitabın bir hükmünün yine kitapla nesh edilebileceğini belirtirken[245] ayetler arası ilişkiye, hüküm istinbâtı açısından yaklaşmaktadır. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla sonradan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin usûlü kabul edilen umum-husûs, nas (açık) ve cümle (kapalılık) gibi hususlara da ilk olarak Şafiî'nin eserlerinde rastlamaktayız.[246] Ancak Şafiî, Kur'ân'ın mücmelini sünnetin beyân ettiği görüşündedir. Hatta ilk dönem fıkıh kitaplarında yer almasa da daha sonra gelişen beş hükme (vacip, haram, mekruh, mendup ve mübah) şeklî bir yapı kazandıran da Şafiî olmuştur.[247] O, bütün bunlara da hüküm istinbatı bağlamında yer vermektedir. Hâlbuki klasik hukuki sınıflamaların kaynağı, Kur'ân tarafından sık sık kullanılan helal ve haramdır. Ahkâm-ı hamse (beş sınıf) gibi dereceler ise sonradan fıkhın bir bağımsız ilim dalı olarak gelişmesiyle birlikte ve ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır.[248]

#### 1.2.1.4.2.2. Tefsir Usûlü

İlk tefsir usûlü kabul edilen Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserinin *Fehmü'l-Kur'ân* kısmında, Allah kelamının anlaşılması manasında fehmu'l-Kur'ân ya da fıkhu'l-Kur'ân kavramını kullanır ve aklın yanında Kitap, sünnet, sahâbe ve daha sonrakilerden nakledilen rivayetlere bol miktarda yer verir. Bu kaynaklara istinat ederek ulaştığı sonuçları fehm, fıkh/tefakkuh, mana, ilm kelimeleriyle çok nadir olarak da tefsir kavramıyla karşılar. Buna mukabil te'vîl kavramını, mezmum olarak nitelediği görüşler için kullanmayı tercih ederek tefsir ve te'vîle dair ayrımın -İbn Kuteybe'den sonra- ikinci işaretini verir.[249] Ehl-i hadis ekolünde de tefsir ve te'vîle yüklenilen anlamın bundan farklı olmadığı söylenebilir. Çünkü onlara göre, kendi görüşlerinden olanların yaptıkları yorumlar **tefsir**, diğerlerinin yaptıkları yorumlar, **mezmûm re'y/te'vîl** konumundadır. Hicrî IV. asırda

---

245 Şafiî, **er-Risâle**, s. 132.

246 Şafiî, **el-Umm**, C. VII, s. 271.

247 Ahmed Hassan, **a.g.e.**, s. 64.

248 Ahmed Hassan, **a.e.,** s. 50.

249 Hâris el-Muhasibi, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, s. 336, 338, 341, 368, 382; Çalışkan, **a.g.e.,** s. 121.

Mâturîdî işte bu anlayışa itiraz etmiş ve "tefsir sahâbenin müşahedesi, te'vîl fukahanın işidir"[250] demek suretiyle tefsiri tekrar gerçek zeminine çekmeye çalışmıştır.

Muhâsibî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri hakkında teorik ya da pratik bir faaliyetinin olup olmadığına bakacak olursak, onun Kur'ân'ın Allah kelamı oluşundan ve ayetler ile konuşmanın öneminden bahsettiği cümleler **"Sözü söyleyenden daha iyi bilen yoktur"**[251] şeklinde tercüme edilerek bu sözün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine işaret ettiği söylenmiştir.[252] Hâlbuki -anlayabildiğimiz kadarıyla- Muhâsibî'nin bu sözünün faili Allah değil, insanlardır. Muhâsibî bu cümlesiyle, Kur'ân ile delil getiren yani istişhadda bulunan kişiden daha âlim birinin olamayacağını ifade etmektedir.[253] Dolayısıyla Muhâsibî'nin söyledikleri bir bütün halinde okunduğunda, bu sözün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine işaret ettiği söylenemez.

### 1.2.2. Telif Dönemi ve Sonrası

#### 1.2.2.1. Tefsirler ve Tefsir Mukaddimeleri

Telif döneminin ilk müfessiri olan Taberî'nin (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân An Tevîli Âyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri, çokça müracaat edilen temel tefsir kaynaklarından biri olması nedeniyle diğerlerine göre üzerinde biraz daha fazla duracağız. Bazı müelliflerin usullerini mukaddimelerinde vermeleri sebebiyle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin izlerini –inceleme imkânı bulduğumuz- tefsir mukaddimelerinde de sürmeye çalışacağız.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde, İbn Abbâs'tan mülhem olarak Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerini, ihtiva ettikleri manaları anlamak yönünden üç kısma ayırmaktadır. Bir kısım ayetler vardır ki, bunları ancak Allah bilir. Bunlar da, kıyametin kopma anı, sur'a üfleme zamanı ve İsa'nın inme vakti gibi bir kısım

---

250 Mâturîdî, **Tevîlât**, C. I, s. 349.

251 Muhâsibî **a.g.e.**, s. 305-306.

252 Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti", **Bilimname V**, 2004/2, 45-45, s. 46; Sıcak, **a.g.e.**, 158.

253 Eserin Veysel Akdoğan tarafından tercüme edilen Türkçe baskısı da bizim çevirimizi doğrular mahiyettedir.

olayların zaman ve vadeleriyle ilgili bilgilerdir. Ayetlerin diğer bir kısım manaları da vardır ki bunlar ancak Peygamber'in (a.s.) açıklamasıyla bilinirler. Bunlar da ayetlerde zikredilen emirlerin çeşitlerini ve nehiylerin kısımlarını (ahkâm) bilmektir. Kur'ân'ın ayetlerinin bazıları da vardır ki onları Kur'ân'ın indiği Arap dilini bilen her kişi anlayabilir.[254] Taberî, Kur'ân üzerinde tedebbürün onu anlamak suretiyle gerçekleşeceğini, anlaşılmayan bir sözden ne ibret alınabileceğini ne de mükelleflerin sorumlu tutulabileceğini, dolayısıyla Kur'ân'ın tefsir edilmesi gerektiğini, tefsirden sakındıran rivayetlerden hareketle Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkanların iddialarının batıl olduğunu söylemektedir.[255]

Öte yandan Taberî'nin, gelişigüzel re'y ile yapılan tefsire karşı bir otokontrol görevi üstlenerek onu asıl mecrasına çekmeye çalıştığı söylenebilir. O, aklî tefsire karşı çıkmamakla birlikte onun da belirli ilkeleri olması gerektiğini düşünmüş olacak ki, rivayet malzemesini kontrol mekanizması gibi kullanmış; fakat kişisel inisiyatifi de elden bırakmamıştır.[256] Onun döneminde kişilerin kendi görüşünü ve ideolojisini temellendirmede ayetlere başvurduğu ve keyfî yorumların arttığı anlaşılmaktadır. Örneğin Şia[257] ve Batınîler[258] nassları kendi mezhebi kabulleri doğrultusunda yorumlamışlar ve böylece Kur'ân'ın ruhundan uzaklaşmışlardır. Taberî bu keyfiliğin önüne geçmek için olsa gerek Zümer Suresi 23. ayetin tefsirinde "müteşabih ve "mesaniye" kelimelerinden hareketle Kur'ân ayetlerinin birbirine benzer ve birbirini doğrular nitelikte olduğunu[259] ifade etmiş[260] ve adeta Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân'dan anlaşılması daha sonra -mukaddimesinde de belirttiği gibi- Rasulullah'ın sünnetiyle açıklanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Fakat Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederken bunu bir usûle müstenit olarak yapmamış, kimi zaman "tefsir" e isabet etse de kimi zaman kendi öznel yorumlarını dile getirmiştir. Onun tefsirinde, kendi dönemindeki hâkim

---

[254] Taberî, **a.g.e.**, C. I, s. 90-91.

[255] Taberî, **a.e.**, C. I, s. 58, 59.

[256] Koç, **a.g.e.** s. 89; A. Hamdi Savlu, "Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Ankara, 1971.

[257] Kummî, **a.g.e.**, C. I, s. 28, 325; II, 35, 154, 155, 198, 243.

[258] Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemenî, **Kitâbu'l-Keşf**, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1984/1404, s. 31.

[259] ( كِتَابًا مُتَشَابِهًا) قال: يشبه بعضه بعضا، ويصدّق بعضه بعضا، ويدلّ بعضه على بعض

[260] Taberî, **a.g.e.**, C. IX, s. 675.

algının izlerinin de görüldüğü söylenebilir. Taberî yine ayetlerin birbirini açıklar nitelikte olduğuna dair Bakara Suresi 172 (*Ey iman edenler! Allah'ın sizin için verdiği temiz rızıktan yiyin ve Allah'a şükredenlerden olun. Şayet yalnızca O'na kulluk ediyorsanız.)* ve 173. ayetleri (*Allah size yalnızca ölü etini, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri yemek zorunda kalırsa sınırı aşmamak kaydıyla kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir.)* örnek göstermekte, Allah'ın bu ayeti, müfessiri olan devamındaki ayetle kendilerine haram olan şeyleri beyân ettiğini ifade etmektedir.[261] Taberî'nin -genellikle- aynı konuyu devam ettiren ve ardı sıra gelen ayetlerin sonrasının öncesini açıklaması şeklindeki ifadeleri, ayetin siyak ve sibakının anlamın tespitinde son derece önemli olduğuna dair bir vurgu olarak okunabileceği gibi Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân'dan anlaşılması gerektiği yönünde de değerlendirilebilir.

Kezâ Taberî, Allah yolunda öldürülenlerin ölü olarak değil diri olarak tesmiye edilmeleri gerektiğini ifade eden Bakara Suresi 154. ayet[262] (*Allah yolunda öldürülenlere "ölüler" demeyin. Hayır, bilakis onlar diridirler.*) hakkında, kendi çıkarımı üzerinden birtakım yorumlar yapmış ve bu yorumları Âl-i İmrân Suresi 169. ayet[263] (*Allah yolunda öldürülenleri ölü sanma! Bilakis onlar diridirler. Rablerinin katında rızıklanmaktadırlar.*) ve devamındaki 170. ayetle[264] (*Kendilerinden sonra gelecek olan ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini hissetmektedirler.*) desteklemeye çalışmıştır. O, Bakara Suresi 154. ayetin tefsirinde, Allah yolunda öldürülenlerin şehitler olduğunu ve onların dirilişten önce berzah âleminde cennet nimetleriyle rızıklandırıldıklarını ve bunun şehitlere has bir durum olduğunu, Allah'ın da ayette bu durumu müminlere haber verdiğini ifade etmektedir. Hâlbuki ayetlerde ne şehit ne de berzah ifadeleri geçmektedir. Muhtemelen berzahla ilgili rivayetler ve -kendi dönemine kadar- şehit ve berzah kelimelerinin kavramsallaşmış olmaları Taberî'yi böyle bir yoruma sevk etmiş olmalıdır.

---

261 Taberi, **a.e.**, C. II, 33.

262 وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْيَاءٌ وَلٰكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

263 وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ اَمْوَاتاً بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

264 فَرِحِينَ بِمَا اٰتٰيهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Berzah kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçmektedir. Bunlar, Rahman Suresi 19 ve 20. ayet (*O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi.)* (*Aralarında bir engel vardır, birbirlerine karışmazlar.*) ve Furkan Suresi 53. ayette (*Biri tatlı ve susuzluğu giderici, diğeri tuzlu ve acı olan iki denizi salıveren ve ikisi arasına bir engel ve perde koyan O'dur.)* "iki şey arasındaki engel" anlamında kullanılmıştır. Müminun Suresi 100. ayette ise (*"Rabbim! Beni geri gönder de, dünyada salih amel işleyeyim" der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir engel/perde vardır.)* "dünya ve ahiret âlemini ayıran perde" anlamında kullanılmıştır. Nitekim ayetlerin hasılası, kabir hayatından değil, öldükten sonra dünya hayatına geri dönüşün mümkün olmadığından bahsetmektedir. Taberî'nin Bakara Suresi 154. ayete, Al-i İmran Suresi 169 ve 170. ayetleri şahit olarak getirmesinin[265] sebebinin, şehitlerin ölmediği ön kabulünden kaynaklanıyor olması mümkündür.

Muhammed İnad Süleyman "Menhecü Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân" adlı makalesinde, Taberî'nin tefsirinde Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem'in (ö. 136) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine çok önem verenlerden biri olduğunu ifade etmektedir.[266] Örneğin o, Tûr Suresi 6. ayetini (*Kaynayan denize andolsun ki)* lafzı benzeyen Tekvîr Suresi 6. ayetiyle (*Denizler kaynatıldığında)* açıklamaktadır.[267]

Taberî ile çağdaş olan dil âlimlerinden Zeccâc (ö. 311/924) ise *Î'râbu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde ayetleri filolojik açıdan ele almakta ve ayetleri fazlaca birbiriyle ilişkilendirmektedir. Örneğin Bakara Suresi 173. ayetin[268] benzerinin Mâide Suresi

---

265 Taberî, **a.g.e.**, C. I, s. 871-872.

266 ولعلَّ «عبد الرَّحمن بن زيد بن أسلم» تـ182هـ من أكثر السَّابقين اعتناء بتفسير «القرآن بالقرآن»، كما يظهر من خلال ما نقله عنه «الطَّبريُّ» في تفسيره، فأكثر من ذلك في مواضع كثيرة، منها قوله: «حدَّثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: والبحر المسجور. قال: الموقد، وقرأ قول الله تعالى: وإذا البحار سجِّرت، قال: أوقدت». Erişim: 11 Eylül 2018, https://www.israelinarabic.com.

267 Taberî, **a.g.e.**, C. X, s. 409.

268 اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَٓا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَٓا اِثْمَ عَلَيْهِۜ اِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحٖيمٌ

3,[269] Nahl Suresi 115[270] ve Enâ'm Suresi 145. ayet[271] olduğunu zikretmek suretiyle lafız benzerliği olan ayetlere atıfta bulunmakta ve dilsel düzeyde irtibatlandırmalar yapmaktadır.[272]

Telif dönemi tefsirlerini kronolojik olarak incelediğimizde Zeccâc'tan sonra *Ahkâmu'l-Kur'ân* müellifi Tahâvî (ö. 321/933) ile karşılaşmaktayız. O, Mâide Suresi 6. ayette[273] yer alan فَاطَّهَّرُواْ kelimesini Nisâ Suresi 43. ayetteki تَغْتَسِلُواْ kelimesinin açıkladığını belirtmiş ve "بين ذالك الطهر في الأية الأخرى = ayetteki 'tuhr' kelimesi diğer bir ayette açıklanmıştır" şeklinde bir ifade kullanmıştır.[274] Tahâvî'nin burada konuya ahkâm özelinde yaklaştığı, dolayısıyla gusül abdesti ve teyemmümle ilgili hüküm istinbatında, ilgili kelimeye verdiği anlamı güçlendirmek için ayetleri irtibatlandırma cihetine başvurduğu görülmektedir.

İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı tefsirini Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından incelediğimizde, ayetlerin genellikle seleften gelen rivayetlerle tefsir edildiği, ender olarak ayetin ayetlerle açıklandığı görülmektedir. Ayeti ayetle ilişkilendirme faaliyetini ise bazen lafız benzerliği[275] bazen nasih-mensuh[276] bazen de konu benzerliği yönüyle[277] gerçekleştirmektedir. Anladığımız kadarıyla İbn Ebî Hâtim, Kur'ân'ı daha çok sünnetin açıkladığını düşünmektedir.

---

269 حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَٓا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَٓا اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَاَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْاَزْلَامِۜ ذٰلِكُمْ فِسْقٌۜ اَلْيَوْمَ يَـئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِۜ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيناًۜ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِاِثْمٍۙ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

270 اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَٓا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

271 قُلْ لَٓا اَجِدُ فِي مَٓا اُوحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّماً عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُٓ اِلَّٓا اَنْ يَكُونَ مَيْتَةً اَوْ دَماً مَسْفُوحاً اَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَاِنَّهُ رِجْسٌ اَوْ فِسْقاً اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

272 Ebû İshâk İbrâhim b. Es-Seri b. Sehl Ez- Zeccâc, **İ'râbu'l-Kur'ân**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, t.y., C. I, s. 20-21.

273 يَٓا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُٓوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُ۫سِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِۜ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواۜ

274 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Sellame el-Ezdî et-Tahâvî, **Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerim**, thk. Sadeddin Ünal, İstanbul, 1995/1416, C. I, s. 128.

275 Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Müsneden an Rasûlillah s.a.v. ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn**, Mektebetü'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, thk. Esa'd Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyâd, 1417/1997, C. I, s. 143,

276 İbn Ebî Hâtim, **a.g.e**., C. I, s. 206

277 İbn Ebî Hâtim, **a.e.**,C. II, s. 452.

Mâturîdî'nin *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ı çağdaş dönem tefsir araştırmalarında gerek dirayet tefsirinin gerekse Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en güzel örneği olarak takdim edilmektedir.[278] Ancak Mâturîdî, *Te'vîlât*'ında, ayetlerin irtibatını bir usûl çerçevesinde gerçekleştirmemektedir. O, kendi sistematiğine uygun olarak kendisi ya da başkaları tarafından Kur'ân ayetlerine getirilen yorumlar için özellikle "te'vîl" veya "kale ehlü't-te'vîl" kavramını kullanmakta, bu tarz yorumları ve açıklamaları "tefsir" olarak isimlendirmekten imtina etmektedir. Zira o tefsirle te'vîli kesin bir çizgiyle ayırarak sahâbenin müşahedesi dışındaki tüm yorumlara/anlam yönlendirmelerine te'vîl demektedir. Bu durumda Mâturîdî'ye göre -sahâbenin tanıklığına dayanmıyorsa- müfessirin kendi dirayetiyle yaptığı şey, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değil ancak te'vîli olabilir.

Örneğin Mâturîdî Nisâ Suresi 34. ayetin tefsirinde kadınların "nüşûz"u (evlilik hukukuna riayet etmemesi) konusunda onlara marufa göre davranılması gerektiğini ifade ederek bu ayetin Bakara Suresi 228. ayetteki[279] **mücmel (kapalı) ifadeyi müfesser (açık hale getirdiğini)**[280] belirtmiştir. Ona göre Bakara Suresi 228. ayette "haklar" konusu mücmel bırakılmış Nisâ Suresi 34. ayette[281] ise bu "haklar" açıklanmıştır. Buna göre kocanın karısı üzerindeki hakkı yatağına çağırdığında ona itaat etmesidir. Yine aynı asırda yaşamış olan Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) de Bakara Suresi 183. ayette[282] orucun farz kılındığını; fakat zamanının belirtilmeyip **mücmel** bırakılarak, 184. ayette[283] "eyyâmen ma'dûdât" şeklinde belirli günlere dikkat çekildiğini, akabindeki 185. ayette[284] ise Ramazan ayında tutulması gerektiği

---

278 Bekir Topaloğlu, "Matüridi-Tefsir İlmindeki Yeri", **DİA**, Ankara, 2003, C. XXVIII, s. 157-159.

279 وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوٓءٍۜ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فٖٓي اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۜ وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فٖي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُٓوا اِصْلَاحاًۜ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذٖي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِۖ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۜ وَاللّٰهُ عَزٖيزٌ حَكٖيمٌ

280 Mâturîdî, **Tevîlât**, C. III, s. 160-161.

281 اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَٓاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَبِمَٓا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْۜ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُۜ وَالّٰتٖي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبٖيلاًۜ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِياًّ كَبٖير

282 يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذٖينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَۙ

283 اَيَّاماً مَعْدُودَاتٍۜ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرٖيضاً اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَۜ وَعَلَى الَّذٖينَ يُطٖيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكٖينٍۜ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُۜ وَاَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

284 شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذٖٓي اُنْزِلَ فٖيهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۜ وَمَنْ كَانَ مَرٖيضاً اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَۜ يُرٖيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرٖيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰيكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

söylenerek **mübeyyen** hale getirildiğini ifade etmektedir.[285] Mâturîdî ve Ebû Müslim'in bu ifadeleri, Kur'ân'ın kendisini açıklama biçimlerinden biri olarak kabul edilen *mücmelin tebyîni* şeklindeki anlayışın izleri olarak düşünülebilir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Mâturîdî'nin yaptığı tefsir-te'vîl ayrımıyla yeni bir tefsir anlayışının kapısı aralanarak müfessirler adeta büyük bir yükten kurtarılmış ve onlara Kur'ân yorumunda rahat hareket edebilmenin fikri ve itikadi dayanağı sağlanmıştır. Bir başka ifadeyle Mâturîdî'nin *Tevîlât'*ı, tefsir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Te'vîli yalnızca ilk üç nesle hasreden Ehl-i hadise karşı Mâturîdî, bu hakkı, ayetin inişine şahit olan sahâbeye ve Hz. Peygamber'den tevatüren gelen habere vererek aslında tefsirin alanını daraltmıştır. Kısaca sınır tanımayan, ölçüsüz ve gelişigüzel tefsir anlayışına bir düzen ve sistem getirmiş, toplumun Kur'ân algısını siyasi, mezhebi, ideolojik aşırılıkların tahakkümünden kurtarmaya çalışmıştır.[286] Buna göre de te'vîl, belirli bir dönemde ortaya çıkan yanlış ve müfsit düşüncelere karşı Kur'ân'ı müdafaa etmek için ön plana çıkarılan bir kelime olmaktadır.[287] Yine Mâturîdî, içinde yaşadığı toplumun "ayetler zâhirîne göre anlaşılmalı" yargısından da rahatsız olmaktadır. Konuyla ilgili Tevbe Suresi 44. ayette yer alan *(Müminler, savaş için izin istemez)* ayeti ile Nur Suresi 62. ayetteki *(Müminler, savaş için izin ister)* ayetini örnek gösteren Mâturîdî, lafızların parçacı ve literal olarak anlaşılması durumunda Kur'ân'da çelişki olduğu vehminin uyanacağını ve bu durumda da mülhitlere fırsat verilmiş olacağını ifade eder.[288] Dolayısıyla ona göre Kur'ân bir bütün olarak anlaşılmalıdır. Yine Mâturîdî'nin bu itirazıyla, dönemsel olarak ahkâm bağlamında parçacı yaklaşımın devreye girdiği, bunun neticesinde de mücmel ve müşkillerin ortaya çıkmış olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini tedai ettirebilecek ifadelerden biri, Cassâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın'da şu şekilde yer almaktadır: "Bir ayette müfesser

---

[285] Emîn el-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-Murtedâ, 1427/2006, C. II, s. 8.

[286] İsmail Çalışkan, "İmam Mâturîdî ve Te'vîlatu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", s. 89.

[287] Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 215.

[288] Gengil, "a.g.t"., s. 105.

olmayan bir husus diğer ayette açıklanmıştır.”[289] Cassâs’ın konuya hangi bağlamda değindiğine baktığımızda onun da hüküm istinbâtı açısından ayetlere yaklaştığı görülmektedir. Cassâs, kadınların erkekler, erkeklerin de kadınlar üzerindeki haklarını ele aldığı bölümde Bakara Suresi 228. ayetten hareketle -Mâturîdî’nin söylediklerine benzer şekilde- iki tarafın haklarının söz konusu ayette açık (müfesser) olmadığını, açıklamanın Bakara Suresi 229,[290] Nisâ Suresi 19[291] ve 34. ayetlerde[292] yapıldığını belirtmektedir. Mevlüt Güngör tarafından doktora tezi olarak çalışılan eserde de, Cassâs’ın (ö. 370/981) en sağlam yol olan ayetin ayetle tefsirine büyük önem atfettiği ve bu yöntemi tefsirinde kullandığı söylenmiştir.[293] Ancak bize göre Cassâs’ın uygulaması, ayetlerle istişhad ve ahkâm istinbatı çabası olarak yorumlanmaya müsaittir. Binaenaleyh fıkıhçıların, tefsircilerden ayrıldıkları nokta burasıdır. Tefsirciler Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini yaparken bütünlüğü yakalamak suretiyle murâd-ı ilâhiye ulaşmayı hedeflemişler; ancak bunu bir usûl çerçevesinde yapmamışlardır. Fıkıhçıların çoğu ise bütünlüğü öncelememiş, ayetlere parçacı şekilde yaklaşarak hüküm çıkarma gayretinde olmuşlardır.

Hicrî IV. asrın son müfessiri olarak zikredeceğimiz Ebû’l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/984) *Tefsîru’s-Semerkandî* adlı tefsirinde Zümer Suresi 23. ayeti[294] açıklarken “mesani” ve müteşabih” kelimelerinden hareketle birçok müfessirin de işaret ettiği gibi ayetlerin birbirine benzer yapıda ve çelişkisiz olduğunu ifade etmiştir.[295] O da tefsirinde ayetleri başka ayetlere atıfta bulunarak yorumlamaya özen göstermiştir.

289 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Sadık Kamhavi, Beyrut, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1985, C. II, s. 68.

290 اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِۖ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍۜ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا اٰتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـٔاً اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِۜ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖۜ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَاُو۬لٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

291 يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَٓاءَ كَرْهاًۜ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَٓا اٰتَيْتُمُوهُنَّ اِلَّٓا اَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِۚ فَاِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوا شَيْـٔاً وَيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً

292 Nisâ Suresi 34. ayetin metni yukarıda verilmişti.

293 Mevlüt Güngör, **Cassâs ve Ahkâmu’l-Kur’ân’ı**, Ankara, 1989, s. 71.

294 اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ **كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَۗ** تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْۚ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِۜ ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِي بِهٖ مَنْ يَشَٓاءُۜ وَمَنْ يُضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

295 Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî, **Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-Ulûm**, y.y., t.y., C. III, s. 183.

Hicrî V. asra geldiğimizde karşımıza Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1023) *Hakâiku't-Tefsîr*'i çıkmaktadır. O, Bakara Suresi 61. ayeti (*Musa,"Daha iyiyi daha kötü ile değişmek mi istiyorsunuz?.. dedi.)* Kaf Suresi 29. ayetle (*Katımda söz değişmez..*) açıklamıştır.[296] Sülemî bu örnekte, tefsirini yapmaya çalıştığı ayeti, lafız benzerliği olan bir başka ayetle irtibatlandırarak istişhadda bulunmuştur. Onun tefsirinin tasavvufi tefsirin örneklerinden kabul edildiği malumdur. İşa'rî tefsir ekolü, ayetteki lafızların zâhirînin ötesinde bir manası olduğunu, bunun da o manayı destekleyen bir delil ve kalbe doğan işaretle keşfedilebileceğini öne sürmektedirler. Bu durumda Sülemî'nin gerçekleştirdiği bu irtibat, lafız benzerliği ve kalplerine doğan işaret yoluyla olmaktadır ki bu durumda öznenin rolünün devreye gireceği muhakkaktır. Dolayısıyla bu şekilde işârî tefsir yapanların açıklamaları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine karşılık gelmeyebilir.

Yine aynı asırda Es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1038) *El-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*'ına gelince, hiçbir müfessirin ayetleri anlamada diğer ayetlerden müstağni kalamadığı gibi o da bunu tefsirinde uygulamıştır. Zira Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bir düşünce olarak hemen hemen bütün tefsirlerimizde yerini almıştır. Sa'lebî de ayetlerin tefsirinde diğer ayetlere müracaat etmekte, örneğin Bakara Suresi 94. ayeti (*Onlara, "Şayet Allah katında ahiret yurdu, diğer insanlara değil de yalnız size ait ise ve bu iddianızda samimiyseniz haydi ölümü isteyin bakâlim!" de.)* yine aynı surenin 80. ayeti (*"Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak" dediler. De ki: "Bu konuda Allah'tan söz mü aldınız? Öyleyse Allah sözünden dönmeyecektir. Yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?)* 111. ayeti (*Onlar, "Yahudi veya hıristiyanlar dışında, hiç kimse cennete giremeyecek" dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki: "Eğer sözünüzde samimi iseniz kesin kanıtınızı getirin!")* ve Mâide Suresi 18. ayetiyle (*Yahudiler ve hıristiyanlar, "Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız" dediler...)* irtibatlandırmak suretiyle önce nüzûl ortamına uygun bir tefsir yapmakta; ancak devamında yine ilk ayete şahit olarak getirdiği ve Mekki bir sûrede yer alan Ena'm Suresi 139 (*Dediler ki: "Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız*

---

[296] Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, **Tefsîru's-Sülemî ve hüve Hakâiku't-Tefsîr**, thk. Seyyid İmrân, Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1421, C. I, s. 60

*erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaktır..)* ve A'raf Suresi 32. ayeti (*De ki: "Allah'ın kulları için yarattığı temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?" De ki: "Onlar dünya hayatında müminlere özeldir; kıyamet gününde de yalnız onlara mahsus olacaktır."..)* tabii bağlamından koparmaktadır.[297]

Müfessir Mâverdî (ö. 450/1061) de, *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsirinde Zümer 39/23. ayeti yorumlarken مَّثَانِيَ kelimesine dair dokuz ayrı te'vîl bulunduğunu bunlardan birinin (معناه يفسر بعضه بعضاً) ayetlerin birbirini tefsir ettiği şeklinde İbn İsâ'ya nispet edilen görüş olduğunu nakletmektedir.[298] Bu ve benzer ifadelerin tefsir tarihimizde düşünce olarak hep var olduğunu söylemiştik. Ancak bu tarz ifade ve uygulamaların düşünce olarak var olması bir mesele olarak irdelendiği ve bir usûlünün ortaya konulduğu anlamına gelmemektedir. Mâverdî'nin tefsirini genel olarak gözden geçirdiğimizde müfessirin ayetleri çok fazla birbiriyle irtibatlandırmadığını görüyoruz. Atıfta bulunduğu ayetlere örnek verecek olursak, o, Âl-i İmrân Suresi 99. ayeti (*De ki: "Ey Ehl-i kitap! Hakikati görüp bildiğiniz halde niçin Allah'ın yolunu eğri göstermeye kalkışarak müminleri Allah yolundan alıkoymaya çalışıyorsunuz? Allah yaptıklarınızı pekâlâ bilmektedir.")* Kâf Suresi 37. ayetle (*Aklı ve kalbiyle bilinçli olarak kulak veren kimseler buna şahittir.)* açıklamıştır.[299]

Tassavufî tefsirin örneklerinden biri kabul edilen Kuşeyrî'nin (ö. 465/1076) *Letâifü'l-İşârât*'ında bazen bir kelimenin aynı ayetteki başka bir kelimeyle[300] bazen de aynı sûrede yer alan ayetin devamındaki ayetle açıklandığı,[301] kimi zaman da bir ayeti başka sûrelerdeki ayetlerle anlama cihetine başvurulduğu görülmektedir. Sonuncusuna örnek olarak Müddessir Suresi'nin 4. ayetini (*Elbiseni temiz tut.)* verebiliriz. Kuşeyrî

---

297 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Kesrevey Hasen, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1440, C. I, s. 156.

298 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdâdî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, thk. Es-Seyyid b. Abdü'l-Maksud b. Abdürrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., C. V, s. 123.

299 Mâverdî, **a.g.e.**, C. I, s. 412.

300 Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât**, thk. İbrahim Bisyûnî, Mısır, el-hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, C. I, s. 401-402.

301 Kuşeyrî, **a.g.e.**, C. III, s. 631; Haydar Bulanık, "Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, **Karadeniz Teknik Üniv. Sosy. Bil. Enst**.), Rize, 2002, s. 60.

muhtemel manaları verdikten sonra bu ayeti Bakara Suresi 187. ayetle (*…Onlar (eşleriniz) sizin için bir elbise gibidirler…)* irtibatlandırmış, bu durumda mananın "Aileni nasihat ile arındır" şeklinde olabileceğini ifade etmiştir.[302] Görebildiğimiz kadarıyla Kuşeyrî, sûfî bakış açısıyla yaklaşmış, söz konusu ayetleri kendi zemininde değerlendirmemiş, sadece lafız üzerinden irtibatlandırıp açıklamayı tercih etmiştir.

Esbâb-ı nüzûle dair eserin de müellifi olan El-Vâhidî (ö. 468/1079) *El-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*'de genellikle müfessirlerimizin yaptığı gibi ayetleri birbirine arz etmiş; fakat bunu bazen nasih-mensûh bağlamında[303] bazen de ayetlerdeki konu benzerliği yönüyle[304] gerçekleştirmiştir. Örneğin Nisâ Suresi 123. ayetin (*Ne sizin kuruntularınız, ne de Ehl-i kitabın kuruntuları geçerlidir. Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah'tan başka bir dost ve yardımcı da bulamaz.)* hesaba ve dirilişe inanmadıklarını söyleyen Kureyş müşrikleri hakkında nazil olduğunu belirtmekte ve bu ayeti Yahudilerin de ahirete dair kuruntularının yer aldığı -Allah'ın Yahudiler hakkında tahkiye ettiği- *(Bize sayılı günler dışında cehennem ateşi dokunmayacaktır..)* şeklindeki Bakara Suresi 80. ayetle açıklamaktadır.[305]

Beğavî'nin (ö. 516/1127) *Meâlimu'-Tenzîl* isimli tefsirinde de lafız yönüyle benzeyen ayetler birbirleriyle açıklanmıştır. Örneğin Beğavî Bakara Suresi 182. ayetle (*Her kim vasiyette bulunacak birinin hakkı çiğnemesinden veya günaha girmesinden korkar da aralarını ıslah ederse ona bir vebal yoktur. Allah elbette bağışlayıcıdır, merhametlidir.)* bazı kelimeleri müşabehet içeren Bakara Suresi 229 (*Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için verdiği meblâğ konusunda bir vebal yoktur…)* Şûrâ Suresi 13 (*O, Nuh'a vasiyet ettiklerimizi.. size din kıldı..)* Ankebût Suresi 8 (*İnsana vasiyet ettik..)* ve Nisâ Suresi 11. ayetleri

---

302 Kuşeyrî, **a.g.e.**, C. III, s. 648.

303 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî el-Vâhidî, **el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, Daru'l-Kalem, 1995/1415, C. I, s. 277;

304 Vâhidî, **el-Vecîz**, C. I, s. 291.

305 Vâhidî, **el-Vecîz**, C. I, s. 291.

(*Allah size vasiyet ediyor..)* bir araya getirerek kendi kanaatini güçlendirmek için ilk ayetteki lafızların anlamını diğer ayetlerle açıklama cihetine gitmiştir.[306]

Endülüslü müfessir İbn Atiyye de (ö. 541/1147) *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* isimli tefsirinde ayetleri bazen lafız ve lugavî benzerlik yönüyle birbiriyle ilişkilendirmekte ve istişhadda bulunmaktadır. Örneğin Nisâ Suresi 31. ayeti (*Eğer size yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı görmezden geliriz. Ve sizi memnun kalacağınız yerlere koyarız.)* yine İsrâ Suresi 80. ayetle (*De ki, "Rabbim! Beni gireceğim yere doğrulukla girdir, çıkacağım yerden doğrulukla çıkar. Bana tarafından bir güç ver.")* açıklamaktadır. İbn Atiyye de birçok müfessir gibi ayetler arası kurduğu her irtibatın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduğunu iddia etmemektedir.[307]

Zemahşerî (ö. 538/1149), *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*'inde Hûd Suresi 107. ayetin tefsirini yaparken "Kur'ân'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir ettiğini (فإنّ القرآن يفسر بعضه بعضا) belirtmektedir.[308] Zemahşerî yine Rûm Suresi 23. ayetin[309] tefsirinde ( وأسدّ المعاني ما دل عليه القرآن ) "En doğru anlam Kur'ân'ın işaret ettiğidir."[310] ifadesini kullanmaktadır. Zemahşerî'nin burada hangi saikle Kur'ân'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder dediği de önem arz etmektedir. Anlayabildiğimiz kadarıyla müfessir, burada cennet ve cehennemin ebediliği hususunu tartışırken Cebriyye'nin ayetleri keyfi yorumlamalarına gönderme yaparak "Kur'ân ancak yine kendisinden anlaşılır" demek suretiyle temelsiz bulduğu ve kendi ekolüne/mezhebine uymayan görüşlere engel olmaya çalışmaktadır. Hatta o Cebriyye'yi mürtekib-i kebire (büyük günah) konusunda Yahudilerin yolunda, müşriklerin görüşünde kabul ederek

---

306 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Beğavî, **Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Riyâd, Daru Taybe, 1993/1414, C. I, s. 194.

307 Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm İbn Atiyye el-Endelüsî el-Muhâribî, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselâm Abdü'Şâfî Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422, C. II, s. 43.

308 Ebû'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakiki Gavâmidi't-Tenzîl**, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1407, C. II, s. 430.

309 وَمِنْ اٰيَاتِهٖ مَنَامُكُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهٖۜ اِنَّ فٖي ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ

310 Zemahşerî, **a.g.e.**, C. III, 473.

onların Allah'ın kitabıyla mücadele ettiklerini ve sonunda sapıttıklarını iddia etmektedir.[311] Dolayısıyla Zemahşerî de sanki bu kuralı, kendi görüşünden olmayanlara yani Mu'tezile muhaliflerine karşı bir otokontrol mekanizması olarak kullanmaktadır.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) *Zâdu'l-Mesîr* isimli tefsirinde Nisâ Suresi 7. ayeti (*Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; az veya çok belli bir pay.)* açıklarken, ("Bir ayette mücmel olan (mirasın) miktar, bir başka yerde malum hale gelmiştir"şeklinde bir ifade وهو مجمل في هذه الآية ومقداره معلوم من موضع آخر[312] kullanmaktadır. Söz konusu ayetin kadına mirastan pay verilmemesi üzerine nazil olduğuna dair rivayetin altında İbnu'l-Cevzî, bu ayette yer alan kadınların küçük olsun büyük olsun her bir kadını kapsadığını belirtmekte, ardından da ayette geçen miras payının belli olmadığını (mücmel bırakıldığını) bunun miktarının bir başka yerde malum olduğunu ifade etmektedir.[313] Ancak bu yerin neresi olduğu açık değildir. İbnu'l-Cevzî bu ifadesiyle Kur'ân'ı kastetmiş olabileceği gibi sünneti kastetmiş olması da mümkündür.

VII. asır müfessiri Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb* isimli tefsirinde Kur'ân'ı tek bir ayet veya tek bir sûre olarak mütalaa etmekte, ayetler ve sûreler arası münasebete fazlaca vurgu yapmaktadır.[314] O, Kur'ân'ın bütün oluşunun ispatının münâsebât ilmi olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü bütün ayetler birbirini takviye ve teyit eder mahiyettedir.[315] Râzî'nin tefsirinde Mutezili Müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) Felak Suresi 4. ayeti[316] Yûsuf Suresi 28. ayetle[317] açıklamıştır. Ona göre Felak Suresi'nde Allah düğümlere üfleyenlerin şerrinden

---

311 Çalışkan, **a.g.e.**, s. 106.

312 Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşi el-Bağdâdî, **Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, el-Mektebü'l-İslami, 1987/1407, C. II, s. 19.

313 İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, C. II, s. 19.

314 Ali Yılmaz, "Fahreddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İnsicâm", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Erzurum, 1996, s. 74.

315 Yılmaz, "a.g.m", s. 75.

316 وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِۙ

317 فَلَمَّا رَاٰ قَم۪يصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ اِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّۜ اِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظ۪يمٌ

kendisine sığınılmasını, dolayısıyla erkeklerin karar ve görüşleri üzerinde etkili olan kadınların şerrinden sakınılmasını tembihlemektedir. Ayette yer alan *ukad* (düğümler) kelimesi, "ipe düğüm atmak" tabirinden istiaredir. *Nefes* ise çözümü kolaylaştırmak amacıyla ipin düğümüne tükürmek ve düğümü yumuşatmak anlamına gelir. Buna göre ayette kastedilen mana şudur: Kadınlar, erkeklerin gönüllerinde büyük bir sevgi halesi oluşturdukları için, onları yönlendirir, karar ve görüşlerinde belirleyici olurlar. Bundan dolayı ayette, Hz. Peygamber'e kadınların erkekler üzerindeki etkileyici ve belirleyici tasarruflarından Allah'a sığınmaları gerektiği bildirilmiştir. Çünkü Teğabün Suresi 14. ayette de, *(Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan bazısı size düşmandır.)* denilmiştir. Yine Allah Yusuf Peygamber'in dilinden, *"Ey kadınlar taifesi), doğrusu, sizin tuzaklarınız/oyunlarınız korkunçtur."* demek suretiyle kadınların hile ve tuzaklarının çok yaman olduğuna dikkat çekmiştir.[318]

Lafzen, "düğümlere üfleyenler": İslam öncesi Arap toplumunda geçerli olan ve bundan dolayı, klasik Arapça'da "*bütün esrarengiz uğraşları tanımlamak"* için kullanılan deyimsel bir ibaredir. Büyük olasılıkla, bir ipe birçok düğüm atıp ona üfleyen ve bu arada bazı sihir tekerlemeleri söyleyen "büyücülerin" ve üfürükçülerin" uygulamalarından çıkarılmıştır.[319] Görüldüğü üzere, İsfehânî de, Sünni müfessirler gibi görüş bildirerek, ayetteki "düğümlere üfleme" fiilini kadınlara izafe etmiştir. Onun tek farkı, sihrin nesnel gerçekliğine inanmamasından dolayı, söz konusu tabire mecazî bir anlam yüklemiş olmasıdır. Kanaatimizce düğümlere üfleme işini sadece kadınlara hasretmek isabetli değildir. Nitekim Zemahşerî de bu yönde görüş beyân etmiştir.[320] Üstelik sebeb-i nüzûlle ilgili rivayetlerin çoğunda Hz. Peygamber'e sihir yaptığı öne sürülen kişinin kadın değil erkek olduğu ifade edilmiştir.[321] İsfehânî, düğümlere üfleme fiilini mecaz kabul edip kadınlara hamledince, zihni algısıyla

---

318 Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411, C. XXXII, 179; Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ın Mutezili Yorumu Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği**, , Ankara, Ankara Okulu, 2013, 127-128.

319 Muhammed Esed, **Kur'ân Mesajı**, s. 1484.

320 Zemahşerî, **a.g.e.**, C. IV, 301.

321 Zemahşeri, **a.e.**, C. IV, 301.

örtüştüğünü düşündüğü, kadınlarla ilgili diğer ayetleri de tabii konteksinden koparark bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır.

Râzî'nin tefsir metodunun ele alındığı bir çalışmada ise onun, doğruya en yakın metot olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini kabul ettiği, ayetin mücmelini diğer ayetlerle açıkladığı ifade edilmiştir.[322] Hâlbuki ilgili ayetler[323] incelendiğinde, kendisinin doğrudan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ifadesinin bulunmadığı, sadece Bakara Suresi 183. ayette, orucun kaç gün farz kılındığının açıklanmadığını dolayısıyla bir, iki ya da daha fazla gün olma ihtimalinin bulunduğunu yani mücmel olduğunu, daha sonra "eyyamen ma'dudat" denilerek belirli günlerde olduğunun belirtildiğini, akabindeki 185. ayette ise Ramazan ayında tutulması gerektiğinin açıklandığını söyleyen İbn Abbâs, Katade ve Ebû Müslim'in görüşüne yer verdiği görülür.[324] Çünkü Kur'ân, ortamında bilinen hususları mücmel bırakabilmektedir. Nitekim oruç da nüzûl vasatında bilinmekte, fakat insanlar tarafından vakitleriyle oynanarak ileri-geri alındığı için vahiyle müdahale edilmekte ve vaktinin aslı gibi emredilen günlerde olması gerektiği vurgulanmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini metot edindiğinin ileri sürülmesi ise ayetlere mücmel-mübeyyen yaklaşımından dolayı olmalıdır.

İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), *Tefsîru'l-Kur'ân*'ında Zümer Suresi 23. ayeti açıklarken "mesâniye" kelimesinin anlam ihtimallerinden birinin de Kur'ân ayetlerinin birbirini açıklaması (أويفسربعضه بعضاً) olduğunu söylemiştir.[325] Ancak o, -münâsebât bağlamında- konusal bütünlüğe sahip ve aynı sebepler üzerine inmiş ayetler arasında bağlantı kurulabileceğini, farklı sebepler üzerine nazil olmuş ayetler arasında ise bağlantı kurulmasının şart tutulamayacağını belirtmiş, böyle bir bağlantı kurmaya kalkışanların tekellüfle karşılaşacaklarını iddia etmiştir.[326] İzz b. Abdüsselâm'ın birbiriyle irtibatlandırdığı ayetlere örnek verilecek olursa, Rahmân

---

322 Muhsin Abdülhamîd, **er-Râzî Müfessiran**, Bağdâd, Dâru'l-Hurriyye, 1974/1394, s. 136.
323 Râzî, **a.g.e.**, C. I, s. 210; C. II, s. 12.
324 Râzî, **a.e.**, C. V, s. 241.
325 Ebû Muhammed İzzuddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, **Tefsîru'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1996/1416, C. III, s. 97.
326 Zerkeşî, **a.g.e**., C. I, s. 42; Suyûtî, **el-İtkân**, C. III, s. 724.

Suresi 56. ayeti (*Cennette eşinden başkasına dönüp bakmayan kadınlar vardır ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.)* açıklarken Nahl Suresi 48. ayete (*Allah'ın yarattığı her bir şeyi görmüyorlar mı? Onların gölgeleri sağa ve sola dönmekte, Allah'a secde edip yere eğilmektedir.)* atıfta bulunduğu görülür.[327] Yine İzz b. Abdüsselâm, Kur'ân ayetlerinin tefsiri esnasında karşılaşılan müşkil durumların çözümü hususunda öncelikle Kur'ân'ın diğer ayetlerine başvurulması gerektiğini savunur. Konuyla ilgili *"Hazfin takdirinde önceliğin Kur'ân'a verilmesi"* diye bir kaide belirleyerek şöyle izah eder: Bir kelime veya ibarenin manası için takdirde bulunulurken, öncelikle o kelimenin lafız ve anlam itibariyle Kur'ân ayetlerindeki diğer kullanım şekillerini dikkate almak gerekir. Takdir edilen mana, aynı ya da ona benzer terkiplerle başka yerlerde geçebilir. Dolayısıyla öncelikle manaların takdiri, Kur'ân içerisinde aranmalıdır. Eğer lafız ve anlam itibariyle benzer kullanımları varsa öncelikle o kullanımlar esas alınmalıdır. Bu anlayışa göre hareket etmeyenler, Kur'ân'ın aslından uzaklaşmış olurlar.[328] İzz b. Abdüsselâm'ın, mana takdirinde önceliğin Kur'ân'a verilmesi gerektiğini söylemesi ve münâsebâtla ilgili de ancak iniş sebepleri üzerinden konusal bütünlüğü olan ayetler arasında bir bağlantı kurulabileceğini savunması, münâsebâtı tümden reddettiği şeklinde değil, ayetleri birbiriyle ilişkilendirme konusunda bir usûl, çerçeve belirleme çabası olarak değerlendirilebilir.

Kurtubî de (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'da Ankebût Suresi 48. ayetin (*Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun. Öyle olsaydı hakkı yok etmeye çalışanlar şüpheye düşerlerdi.)* tefsirinde "Hadisler de Kur'ân gibi bir kısmı diğer kısmını açıklar" (وَالْحَدِيثُ كَالْقُرْآنِ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضً) ifadesini kullanmaktadır. Konunun bağlamına baktığımızda, Hz. Peygamber'in Deccâl'ın alnındaki "kâfir" yazısını heceleyerek okuduğu şeklinde Huzeyfe'den nakledilen bir rivayete yer verilmekte ardından da Hz. Peygamber'in "Biz hesap ve yazma bilmeyen ümmi bir toplumuz" şeklindeki sözü aktarılmakta ve ayette de okuma-yazma bilmediği ifade edildiğine göre bütün bunlar birbiriyle

---

[327] İzzuddîn b. Abdisselâm, **a.g.e.**, C. III, s. 262.

[328] Abdülmuttalip Arpa, "İzz b. Abdusselâm ve El-İşâre İle'l-Îcâz fî Ba'zı Envâı'l-Mecâz Adlı Eseri", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Konya, 2009, s. 146.

çelişiyor mu, bu durumu nasıl anlamalıyız, sorusu sorulmaktadır. Kurtubî'nin buna cevabı ise Huzeyfe'nin hadisinde geçen Deccâl'ın alnındaki yazıyı okuma yazma bilsin ya da bilmesin herkesin anlayabileceği (insanların bazı yazıları okuma bilmeden de anlayabildikleri), hadislerin de Kur'ân gibi birbirini açıklar nitelikte olduğu dolayısıyla ikinci hadisin ilk hadisi anlaşılır kıldığı yönündedir.[329] Kanaatimizce Kurtubî, gerek ayetleri gerekse hadisleri münferit olarak değil, bütünlük içerisinde anlamadan yanadır. Lakin bütünlüğün nasıl olması gerektiği ve ilkelerinin neler olabileceği üzerinde durmamaktadır.

Müfessir Beydâvî de (ö. 685/1277) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsirinde Yûnus Suresi 62. ayetin (*İyi bilin ki, Allah'ın veli kullarına korku yoktur; onlar mahzun da olmayacaklardır.)* tefsirini yaparken buradaki "evliyâ"nın mücmel olduğunu fakat hemen peşinden gelen ayetle (*Onlar ki Allah'a güvenmişler ve takvaya erişmişlerdir.)* müfesser hale geldiğini belirtmektedir.[330] Beydâvî, sözü sadece metin içi bağlamı açısından değerlendirmekte ve "evliya" kelimesinin anlamının siyakından dolayı açık hale geldiğinden bahsetmektedir. Peşpeşe inen ayetler grubunun yani bir ayetin öncesi ve sonrasının anlamı ortaya koymadaki katkısı herkes tarafından kabul edilmektedir. Daha inzâl devam ederken ardısıra gelen ve aynı bağlama sahip olan ayetlerin birbirini açıklar mahiyette olması ise sözün akışı içinde olağan bir durumdur.

Nesefî'nin (ö. 710/1312) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiki't-Tevîl*'i Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından incelendiğinde, o, lafzen Yûsuf'un kuyuya atılmasının ve babası Ya'kûb'un sevgi ve yöneliminin böylece diğer kardeşlere kayacağının konu edildiği Yûsuf Suresi 9. ayetteki (*Yûsuf'u öldürün ya da onu bir kuyuya atın ki babanız yalnızca size teveccüh göstersin. Ondan sonra nasıl olsa tevbe eder iyi kimseler olursunuz.)* "vech" kelimesinin anlamını, Rahmân Suresi 27. ayeti (*Azamet ve celal*

---

329 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfeyyiş, Kahire, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964, C. XIII, s. 353.

330 Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Mu-hammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, C. III, s. 118.

*sahibi rabbinin zatı baki kalır.)* ile irtibatlandırmıştır.[331] Hâlbuki Rahmân Suresi 27. ayet, Allah dışında her şeyin bir sonunun olduğunu, O'nun zatının ise bâkî kalacağını anlatmaktadır.

*Lübâbü't-Te'vîl* sahibi Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1340), Kur'ân ile hadis arasında tearuz oluştuğunda hadisin Kur'ân'a tekaddüm etmesi gerektiğini, çünkü Kur'ân'ın mücmel, hadisin mübeyyin olduğunu söyleyerek Mübin olanın mücmel olana önceliğinin bulunduğunu savunanların görüşlerini nakletmekle yetinmiştir.[332] Çünkü o, -anladığımız kadarıyla- Kur'ân'ı hadislerin açıkladığı kanaatindedir. Bu durumda Hâzin'in yaşadığı çağ olan H. VIII. asırda da bazıları tarafından, Kur'ân'ın açıklaması olduğu düşüncesiyle hadislerin Kur'ân'a önceliği meselesinin tartışıldığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân da (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*'inde Kur'ân ayetlerini birbirine atfetmek suretiyle murad olunan manayı anlamaya çalışmıştır. Örneğin Bakara Suresi 2. ayetteki (*Kendisinde şüphe bulunmayan bu kitap müttakiler için bir rehberdir.)* "el-Kitâb" kelimesinin ifade ettiği manaları başka ayetlere müracaat ederek açıklamıştır. Ebû Hayyân'a göre sıraladığı bu ayetlerden, Nûr Suresi 33. ayetteki (*..Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyeler..)* "el-Kitâb" köle ile efendisi arasında yapılan akde ıtlak olunur. Nisâ Suresi 103 (*Hiç şüphesiz salat, müminlere vakitleri belli olarak yazılmıştır.)* Bakara Suresi 178 (*Ey Allah'a iman edenler! Kısas sizin üzerinize yazılmıştır..)* ve 183. ayetlerdeki (*Ey Allah'a iman edenler! Oruç size yazılmıştır..)* k-t-b kökünden gelen kelimeler ise namazın, orucun ve kısasın farz olduğuna delalet eder.[333] Ebû Hayyân bu ayet atıflarıyla, aynı kökten gelen kelimelerin farklı ayetlerde muhtelif manalarının olabileceğine dikkat çekmiştir.

---

331 Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut, Daru İbn Kesîr, 2008/1429, C. II, s. 97.

332 Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Hâzin, **Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl**, thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415, C. III, s. 79.

333 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelusî Ebû Hayyân el-Endelusî, **el-Bahru'l-Muhît,** thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1420, C. I, s. 56-57; Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelusî'nin Hayatı Ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi**, **Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Konya,1984, s. 110-111.

Selefi çizgiden gelen İbn Teymiyye'nin takipçisi İbn Kesîr (ö. 774/1373) onun *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili söylediklerini aynen tekrar etmiştir. İbn Kesîr'e göre de en güzel/en iyi tefsir yöntemi Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklamaktır. Zira bir yerde mücmel olan husus bir başka yerde açık hale gelmiştir. Eğer kişi aradığını Kur'ân'da bulamazsa o takdirde Kur'ân'ın açıklayıcısı olan sünnete başvurmalıdır. Kişi aradığını Kur'ân ve sünnette de bulamazsa o zaman vahye tanıklık etmek suretiyle murad-ı ilâhîyi fehmetmiş sahâbeden özellikle Hulefâ-i Raşidîn ve Abdullah İbn Mes'ûd gibi Ulemâ ve Küberâ olanlara başvurması gerekir. Bütün bunlarda da bulamazsa tâbiînin sözlerine müracaat etmelidir.[334] Örnek verecek olursak İbn Kesîr, Nisâ Suresi 153. ayette, tıpkı Musa'dan Allah'ı apaçık göstermesini istedikleri gibi Ehl-i Kitâb'ın da Hz. Peygamber'den teannüt ve küfürlerinden dolayı gökten elle tutulur bir kitap indirmesini istediklerini, İsrâ Suresi 90-93 ayetlerde de Müşriklerin yerden bir su kaynağı çıkartmadıkça inanmamakta ısrar ettiklerini, yine Bakara Suresi 55-56. ayetlerde Musa'dan Allah'ı aşikâr bir şekilde göstermedikleri müddetçe iman etmeyeceklerini söylediklerini, fakat beklemedikleri bir anda yıldırım cezasına çarptırıldıklarını aktarmakta ve bu son ayetle, ilk ayetin müfesser hale geldiğini belirtmektedir.[335] Yani işi yokuşa sürmek için bahaneler üreten Ehl-i Kitap ummadıkları bir anda azaba gark olacaklardır. İbn Kesîr'e göre bu durumda Nisâ Suresi 153. ayet mücmel olup konusu kendisine benzeyen Bakara Suresi 55-56. ayetle açıklığa kavuşmuştur.

Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebûssuûd (ö. 982/1574) *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinde ayetlere daha çok dil, gramer ve belagat yönüyle yaklaşmaktadır. Gerekli gördüğü yerlerde ilgili olduğunu düşündüğü ayetleri bir araya getirerek anlamayı da ihmal etmemektedir. Örneğin Nisâ Suresi 3. ayetteki وَاِنْ خِفْتُمْ ifadesini kelimelerin benzerliğinden dolayı Bakara Suresi 182. ayetteki فَمَنْ خَافَ ifadesiyle açıklamaktadır.[336]

---

334 İbn Kesîr, **a.g.e**, C. I, s. 8.

335 İbn Kesîr, **a.e.**, C. II, s. 446.

336 Şeyhu'l-İslam Ebûssuud Efendi, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., C. II, s. 141.

XIII. asırda Yemenli Müfessir Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*'inde yer yer ayetleri birbiriyle ilişkilendirir, ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin mahiyetine dair bir bilgi vermez. O, Mushaf tertibi üzere (tertibi ashabın yaptığını ima ederek) bulunan Kur'ân'da farklı sebeplere binaen inen ayetler arasında herhangi bir münasebet aranamayacağının da altını çizer. Şevkânî, biri günah işlediğinde bunun sorumlusunun başkası olamayacağı, kötülüğün sadece günah işleyenin aleyhine olacağından bahsedilen En'am Suresi 164. ayeti (*Herkesin yaptığının sonucu kendisine aittir. Hiçbir günahkar başkasının günahını yüklenemez.)* benzer ifadeleri içeren Bakara Suresi 286 (*..herkesin yaptığı iyilik kendi yararına, kötülükte kendi zararınadır…)* ayetiyle açıklar ve bu açıklamasını Zümer Suresi 7 (*…hiçbir günahkar başkasının günahını yüklenemez…)* ve İnşirâh Suresi 2. ayetiyle (*Senden yükünü kaldırmadık mı?)* destekleyerek istişhadda bulunur.[337]

Bağdatlı Şehâbuddîn Mahmûd el-Alûsî (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde Kur'ân'ı Kur'ân'la anlamayı muteber bir yöntem olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda tefsirinde ayetlerin birbirini tefsir ettiğini de belirtmektedir.[338] Misal verecek olursak Bakara Suresi 34. ayetin (*Meleklere "Adem'e secde edin" dediğimizde İblis hariç hemen secde ettiler; o ise büyüklendi ve kâfirlerden oldu.)* tefsirinde İblis'in meleklerden olmadığını ileri sürmüş ve buna Kehf Suresi 50. ayeti (*Hani bir zamanlar biz meleklere, "Âdem'e secde edin" demiştik de İblîs hariç hepsi secde etmişti. O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onatabi olanları mı dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zâlimler için bu ne kötü bir bedel!)* delil getirmiştir.[339] Alûsî tefsirinde yoğun bir şekilde ayetleri birbiriyle irtibatlandırmakta, fakat bunu bir usûl doğrultusunda yaptığını belirtmemektedir.

Şam'lı müfessir Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde zikrettiğine göre Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen kimse için dört temel

---

337 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut, Daru İbn Kesîr, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414, C. I, s. 171-172; C. II, s. 211-212; Yakup Bıyıkoğlu, **Kur'ân'ın Selefî Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi**, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 142.

338 Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî el-Alûsî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut, Daru'l-Kütübü'L-İlmiyye, 1415, C. IV, s. 176.

339 Alûsî, **a.g.e.**, C. I, s. 231.

kaynak vardır. Bunlar, Hz. Peygamber'den gelen sahih nakiller, sahâbe sözleri, dil yardımıyla tefsir ve re'y ile yapılan tefsirdir.[340] Dikkat çeken husus, Kasımî'nin de Zerkeşî gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir metot olarak zikretmemesidir. Aşağıda yer vereceğimiz gibi Zerkeşî sadece "kîle" lafzıyla bu yönteme işaret etmekle yetinmekte, müfessirin başvurması gereken bir usûl kaidesi olarak bahsetmemektedir. Muhtemeldir ki Kâsımî de -ayetleri başka ayetlerle birlikte anlamaya fazlaca başvursa da-[341] bu yaptığının öznelliğe açık olduğunun farkındadır.

Aynı asırda yaşayan Hindistanlı Müfessir Hamidudîn el-Ferâhî'nin (ö. 1349/1930) *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân* adıyla neşredilen nâtamâm tefsirinde konuyla ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Ona göre asıl olan Kur'ân'ı Kur'ân'dan anlamaktır; çünkü bir sûredeki ayetin aynı sûrede veya başka sûrelerde kardeşleri vardır, bunları bulmak gerekir. Burada bulunamazsa tefsirin en sevimlisi Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen nakillerdir. Zira sahih olan rivayetler Kur'ân'a muarız olamaz. Yine de bunları Kur'ân ayetlerini benzerleriyle tefsir ettikten sonra getirdiğini söyler ki, sapkınlara ve mülhitlere muaraza kapısı açılmasın ve bu Kur'ân Müslümanlar arasında ortak bir delil ve kıble olsun.[342] Ona göre tenasüb nizamın bir parçası olup bütünlük oluşturmaz, fakat nazm bütünlük oluşturur.[343] Ferâhî'nin metodunu geliştiren ve *Tedebbür-i Kur'ân* adıyla bir tefsir yazan öğrencisi Emin el-Islâhî (ö. 1997), Kur'ân üzerinde düşünmek (tedebbür) ve onu anlamak için gereken iç ve dış vasıtalar üzerinde durur. Ona göre, Kur'ân'ı anlamada başvurulması gereken Kur'ân'ın kendisindeki iç vasıtaları, "dili", "nazmı" ve "kendi kendisini tefsiri" olmak üzere üçtür. Dış vasıtaları ise "mütevatir ve meşhur sünnet", "diğer hadisler ve sahâbe kavilleri", "sebeb-i nüzûl", "tefsir kitapları", "semâvî kitaplar" ve "Arap tarihi"dir. Esbâb-ı nüzûl ve Arap tarihinin en güzel anlama yolunun da Kur'ân'a müracaat etmek olduğunu savunan Islâhî için Kur'ân'ı bizzat kendisinden anlamak

---

340 Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418, C. I, s. 7-8.

341 Kâsımî, **a.g.e.**, C. I, s. 464-465.

342 Abdülhamîd el-Ferâhî, **Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân**, Tunus, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1433/2012, C. I, s. 6-7; Muhammed Yûsuf eş-Şerbecî, "İmâm Abdülhamîd el-Ferâhî ve Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsirindeki Metodu", trc. Hikmet Koçyiğit, **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, Nisan/2008, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 154-155.

343 Detaylı açıklamalar için bkz. Hayrettin Öztürk, **Ferâhî ve Nazm**, İstanbul, Ensar Yay., 2018, 179.

vazgeçilmez bir prensiptir. Zira Kur'ân'ı en iyi şekilde yine Kur'ân açıklar.[344] Bunları söyleyen Islâhî, bu tür bir tefsire dair bize bir usul ve yöntem önermemektedir.

Mısırlı Muhammed Abduh (ö. 1314/1905) ve Reşîd Rızâ'nın (ö. 1344/1935) *Tefsîru'l-Menâr* isimli tefsirine, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çağdaş dönemdeki yansımalarını ele aldığımız başlıkta değineceğiz.

Üstat Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli tefsirinin mukaddimesinde tefsirin kaynaklarını şöyle sıralar: Kur'ân, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiînden tefsire dair nakledilen görüşler.[345] Ayeti birbirleriyle açıklamasına örnek olarak Bakara Suresi 186 (*Ey Muhammed! "Bazı varlıkları aracı kabul ederek Allah'a yakınlaşacakları ümidiyle onlara dua eden müşriklere de ki: "Allah'a ulaşmak için o varlıkların aracılığına ihtiyacınız yoktur, çünkü Allah size çok yakındır. Eğer benim nübüvvetimi ve tevhidi kabul ederseniz sizlere hakettiğiniz karşılığı verecektir. Bu tavsiyeyi dikkate alıp şirkten rücu ederseniz doğru yola ulaşmış olursunuz")* Kâf Suresi 16 (*İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; biz ona şah damarından daha yakınız.)* ve Mümin Suresi 44 (*Size söylediklerimi yakında hatırlayıp anlayacaksınız. Ben hâlimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah kullarını görüp gözetleyendir.)* ayetlerini verebiliriz.[346] Elmalılı bu üç ayeti birbiri ışığında açıklamakta ve dua eden kişinin gönlünün Allah'tan başkasıyla meşgul olmadan, bütün aracıları aradan kaldırarak dua etmesi gerektiğini, böyle yaptığı takdirde Hakk'a yakın olacağını belirtir. Zira kul kendi arzusu peşinde koştukça Allah'a yaklaşamaz. O arzu, arada perde görevi yapar. İşte bu perde kalktığı zaman Allah'a gerçek anlamda tevekkül etmiş, her işini O'na havale etmiş olur. O zaman göz, Hakk'ın gözü olarak görür, kulak Hakk'ın kulağı olarak işitir. Dua böyle bir yaklaşma vasıtasıdır.[347] Tarihsel zeminden uzak yapılan bu te'vîller

---

344 Birışık, **Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, s. 263; İsmail Albayrak, "Abdülhamit el-Ferâhî ve Emin el-İslâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", **Sakarya Üniv. İlah. Fak. Dergisi**, 4/2001, s. 78.

345 Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", **T.D.V., Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**, Ankara, 1993, s. 153.

346 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul, Hisar Yayınevi, 2011, C. I, s. 508-515.

347 Yazır, **a.e.**, C. I, s. 515.

yanlış olmasa da, vahyin ortamındaki mukadder sual dikkate alınarak yapılan tefsir gibi değildir. Söz gelimi bu ayetleri anlamak için Mekkelilerin uzak Allah tasavvuru bilinmek durumundadır. Zira ilk ayetteki “kullarım” ifadesi Medine’de söylense de Mekke’yi tahkiye etmektedir.[348] Dolayısıyla buradaki “kullarım” ifadesiyle Allah’ı ulaşılmaz kabul ederek araya aracılar koyan müşrikler kastedilmiş olmalıdır.[349] Dolayısıyla ayetin vurgusu tevhittir. İlk anda müşriklere hitap eden ayet, mu’ciz nazmı sayesinde elbette nüzûl döneminde kalmamış, her zaman ve zeminde araya aracılar koymak suretiyle tevhidi parçalayan tüm müşriklere seslenmiştir.

XIV. çağa damgasını vuran Tunuslu Müfessir İbn Âşûr (ö. 1394/1973) *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*’in mukaddimesinde Kur’ân’ın i’caz yönlerine, belağat nüktelerine, dilin kullanılış üsluplarına ve ayetlerin birbirleriyle olan ilişkisine ihtimam gösterdiğini belirtmektedir.[350] O, En’am Suresi 141. ayeti (*..hasat günü hakkını verin..)* zikretmekte ve buradaki حَقَّهُ kelimesiyle ne kastedildiği vahiy ortamında bilinmesinden ötürü mücmel bırakıldığını; çünkü onların ürünlerini hasat ettiklerinde bir kısmını fakirlerin, yoksulların, güçsüzlerin ve komşuların hakkı olarak dağıtmak gibi bir adetlerinin olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra cahiliyedeki bu âdetin Meâric Suresi 24 ve 25. (*İsteyen kimselere ve yoksullara onların mallarından belli bir hak vardır.)* ayetlerde açıklandığını belirtmektedir. İlerleyen süreçte bu yapılan yardımların zekata evrildiğini de eklemektedir.[351] Nüzûl ortamından hareketle yapılan bu tefsirin, isabetli olduğu söylenebilir. Kur’ân’da, -tarihsel zemininde bilinmesinden dolayı- bir hususun mücmel olması, ayetleri anlamada bu zeminin ıskalanmaması gerektiğinin en önemli delillerinden olsa gerektir. Yine İbn Âşûr Tekâsür Suresi’nin tefsirinde, nüzûl toplumunda malın, evladın ve torunların çokluğunun güç ve itibar kaynağı sayıldığını, müşriklerin “yanlış yolda olsaydık Allah bize bunca evlat ve mal vermezdi” diyerek kendilerinin azaba uğratılmayacaklarını iddia ettiklerini belirterek

---

348 Bu konuyu ilerleyen bölümlerde izah etmeye çalışacağız.

349 Rızâ, **Tefsîru’l-Menâr**, C. II, s. 134; Ebu’l-Âlâ el-Mevdûdî, **Tefhîmu’l-Kur’ân**, İstanbul, İnsan Yay., t.y., C. I, s. 147.

350 Muhammed Tâhir b. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus, ed-Daru’t-Tunusiyye, 1984, C. I, s. 8.

351 İbn Âşûr, **a.g.e.**, C. VIII, s. 120.

Tekâsür Suresi 1[352] ve Sebe Suresi 35. ayeti[353] birbiriyle tefsir etmektedir.[354] İbn Âşûr isabetli irtibatlandırmalar yapsa da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir usûl doğrultusunda yaptığından ya da bu yöntemin bir usûlü olması gerektiğinden söz etmemektedir.

Hicrî XV. asra geldiğimizde karşımıza Pakistan ulemasından Mevdûdî (ö. 1400/1979) çıkmaktadır. O, *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde ayetleri izah ederken gerekli gördükçe diğer ayetlere atıfta bulunmuş fakat görebildiğimiz kadarıyla bu yöntemi fazla uygulamamıştır. Örneğin içki ve kumarın bahis konusu edildiği Bakara Suresi 219. ayeti sarhoşken namaza yaklaşmamayı öğütleyen Nisâ Suresi 43 ve yine içki-kumarla ilgili olan Mâide Suresi 90. ayetle açıklamıştır.[355]

Şii müfessir Allâme Tabâtabâî (ö. 1402/1981) *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin mukaddimesinde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili olarak "Kur'ân, kendisiyle tefsir edilmez onu yalnızca hadisler açıklar" diyen Ahbarilere[356] cevaplar vermekte ve "Kur'ân'ın her şeyin beyân edicisi olup da kendisini beyân etmemesinden tenzih ederiz. Kur'ân, hem hidayet, nur, beyân ve furkan olup hem de nasıl insanların muhtaç oldukları durumlarda kendilerine yetmez?" ifadelerini kullanarak itiraz etmektedir.[357] *Tesnîm* adlı tefsirin müellifi, aynı zamanda Tabatabai'nin öğrencisi olan Âyetullah Cevad-ı Âmûlî'ye göre de en iyi tefsir yöntemi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir.[358] O, konu hakkında sözlerini şöyle sürdürür: "Bu tefsir yönteminde hiçbir ilme ve kelama hatta imamların kelamına başvurmadan doğrudan Allah'ın ayetlerine başvurulur. Kısaca Kur'ân yine Kur'ân'dan sorup öğrenilir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kendi içinde nakıslık barındırmaz, bu yüzden de tefsir ederken sünnete ihtiyaç duyulmaz. Zira sünnet, kendisi hücciyet kazanabilmek için Kur'ân'a muhtaçtır ve sünnet eğer Kur'ân ile çatışmaz ise delil kabul edilir. İtiraf etmeliyiz ki birçok ahkâm

---

352 اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْۙ

353 وَقَالُوا نَحْنُ اَكْثَرُ اَمْوَالاً وَاَوْلَاداًۙ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ

354 İbn Âşûr, **a.g.e.**, C. XXX, s. 519.

355 Mevdûdî, **a.g.e.**, C. I, s. 173.

356 XI. Yüzyılda Kerbela, Necef ve İran'da Muhammed Emin Esterebâdî (ö. 1033) önderliğinde ortaya çıkmışlardır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini kabul etmeyip Kur'ân'ı yalnızca hadislerin açıklayabileceğini savunmaktadırlar. Aynı zamanda içtihadı da reddetmektedirler.

357 Allâme es-Seyyid Muhammed Huseyn et-Tabâtabâî, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut-Lübnan, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1417/1997, C. I, s. 14.

358 Maarif-Tafadduli, "a.g.m.", s. 112.

kuralını sünnete başvurmadan sadece ayetler ile anlayabilmekteyiz. Buradan hareketle diyebiliriz ki sünnete başvurmadan Kur'ân tek başına Kur'ân'ı tefsir etmek için yeterlidir."[359] Buna mukabil bazı Şii araştırmacılar da Kur'ân'ın on dört masumun (Hz. Peygamber, Hz. Ali ve on iki imam) hadisleri olmadan doğru anlaşılamayacağını iddia etmektedirler. Bu görüşü savunanlara göre masumların sözleri Kur'ân ile çatışmaz. Kur'ân'ın kendi kendisini tefsir edeceğini söylemek Hz. Peygamber'in "Size iki şey bırakıyorum, onlara sımsıkı sarılın. Bunlar: Kur'ân ve ehl-i beytimdir" şeklindeki hadisine muhalefet etmektir.[360]

Tefsirini *et-Tefsîru'l-Hadîs* ismiyle nüzûl sırasına göre telif eden İzzet Derveze'nin (ö. 1405/1984) konuyla ilgili görüşlerini, onun tefsir usûlüne yer verdiğimiz kısımda ele alacağımız için burada yer vermiyoruz. Şimdi de telif dönemi ve sonrasına ait tefsir ve fıkıh usûlü eserlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin izlerini sürmeye devam edebiliriz.

#### 1.2.2.2. Usûl Eserleri

##### 1.2.2.2.1. Fıkıh Usûlü

Kur'ân'ı anlama sorununun zirvede olduğu H. IV. asırda fıkıh usulcülerinin çabaları, Kur'ân'a bütüncül yaklaşmaktan ziyade toplumun amel-eylem bağlamında bireysel olarak ihtiyaç duyabilecekleri hususların istinbat ve istihracı yönünde olmuştur, denilebilir.[361] Cassâs (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı fıkıh usûlü eserinde nesh konusunu ele alırken أَنَّ الْقُرْآنَ يُبَيِّنُ الْقُرْآنَ *"Allah'ın Kur'ân'ı Kur'ân'la beyân etmesi"* şeklinde bir ifadeye yer vermektedir.[362] O, ahkâm ayetleri istinbâtında neshten söz ederken ayetlerin birbirini açıklamasının neshi engellemeyeceğini belirterek nesh bağlamında konuya dolaylı olarak işaret etmiş olmaktadır.

---

359 Maarif-Tafadduli, "a.m"., s. 113.

360 Maarif-Tafadduli, "a.m"., s. 111, 112, 124, 132.

361 Muhammed Ebû Zehra, **İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü**, Çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 2014, 12. bsk., s. 108.

362 Cassâs, **el-Fusûl Fi'l-Usûl**, C. II, s. 335, 346.

*Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* müellifi Ebû Zeyd ed-Debûsî de (ö. 430/1039) ayetlerin birbirleriyle olan ilişkisine nesh bağlamında değinmiş ve Kitab'ın Kitab'ı nesh edebileceğini ifade etmiştir. Örneğin önce Nisâ Suresi 15. ayette zina yapan kişinin evde tutulmasının emredildiğini sonra zina yapana eziyet edilmesini isteyen Nisâ Suresi 16. ayetle bu hükmün geçersiz kılındığını, son olarak zânîye (zina yapana) yüz sopa vurulmasını emreden Nûr Suresi 2. ayetle[363] de eziyet edilme hususunun (nesh edildiğini) kaldırıldığını belirtmektedir.[364] Debûsî'nin burada "son söylenen söz en doğru sözdür" anlayışıyla zina konusunda nihai hükmü çıkarma gayesiyle ayetleri sıraladığı söylenebilir.

Hüseyin Basrî, (ö. 436/1044) *El-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde sünnetin Kur'ân'ı nesh edip etmeyeceği tartışmasına değinirken yine Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshetmesinden söz etmektedir.[365]

Endülüslü müellif İbn Hazm (ö. 456/1065) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'da Nahl Suresi 44. ayetten (*Sana zikr'i indirdik ki insanlara kendilerine indirileni açıklayasın..)* hareketle 'Kur'ân'ın sünnet dışında beyân edilmesi caiz değildir' diyenlere karşı şunları söylemektedir: "Bu ayette Kur'ân'ın sadece okunmayan vahiyle (sünnetle) açıklanması gerektiğine dair bir ifade yoktur. Bilakis bu ayette Allah'ın Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in insanlara beyân etmesi için indirdiğine dair çok açık ve net ifadeler vardır.[366] Bir ayetin lafzının mücmel olup manasının anlaşılmadığı durumlarda, ister vahy-i gayri metlüv (hadis)[367] ile isterse vahy-i metlüv ile (Kur'ân

363 اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانٖي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فٖي دٖينِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۚ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَٓائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنٖينَ

364 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî el-Hanefî, **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Lübnan, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye,2001/1421, s. 245.

365 Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl el-Meys, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403, C. I, s. 393.

366 Sünnetin Kur'ân'ı beyân etmesi hakkında bkz. Gelgeç, "Kur'ân-ı Kerim'de Beyân Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", s. 142.

367 İbn Hazm'ın Kur'ân dışı vahyi temellendirirken referansı Necm Suresi 3 ve 4. ayetlerdir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, e**l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Mahmûd Hâmid Osmân, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1998/1426, C. I, s. 111. Hâlbuki ayetler metin içi ve metin dışı bağlamı dikkate alınarak okunduğunda, müşriklerin vahyin kaynağına itiraz etmeleri sebebiyle nâzil olduğu görülür. Dolayısıyla bu ayetler, Kur'ân dışı vahye delil olmaktan uzaktır.

vahyi) ile açıklanabilir (yani açıklama bizzat Kur'ân'ın kendisiyle de olabilir), bunun da delili Kıyâme Suresi 18. ayet (*Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et.)* ve 19. ayetlerdir (*Sonra onu açıklamak bize aittir).* Ayrıca, Nisâ Suresi 176. ayet (*Şaşırmayasınız diye size açıklamaları Allah yapıyor..)* ve Nahl Suresi 89. ayetlerde de (*Biz sana kitabı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik..)* Allah, Kur'ân'ı açıklamayı kendi uhdesine aldığını beyân etmektedir. Bu ayetlerle ortaya çıkmıştır ki, bir ayet diğer bir ayetin beyânı olabilir. Bunu inkâr etmenin bir anlamı yoktur." Zira İbn Hazm'a göre, ister okunan ister okunmayan olsun her ikisi de vahiydir. Akabinde de şu cümleyi eklemektedir: (ذكر تعالى الطلاق مجملا ثم فسره في سورة الطلاق) "Allah talâkı (boşanma konusunu) mücmel (kapalı) olarak zikretti,[368] daha sonra onu Talâk Suresi'nde açıkladı."[369] İbn Hazm'ın görüşleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından değerlendirildiğinde, diğer fıkıh usulcüleri gibi onun da konuya ahkâm penceresinden baktığı söylenebilirse de ayrıca bu ifadelerden dönemsel olarak sünnetin Kur'ân'a tekaddümü (önceliği) meselesinin tartışıldığı anlaşılmaktadır. Metnin ihsas ettirdiğine göre -yukarıda Şii/Ahbârîlerin de böyle düşündüğünü zikretmiştik- ayetlerin sadece sünnetle açıklanması gerektiğini savunanların olduğu, ayetlerin birbiriyle açıklanmasına itiraz edildiği, İbn Hazm'ın da böyle düşünenlere karşı Kur'ân ile hadisin, okunan ve okunmayan şeklinde her ikisinin de vahiy olması sebebiyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilebileceğine dair itirazda bulunduğu görülmektedir. İbn Hazm'ın lafzın zâhirîne bağlılığı da herkes tarafından bilinmektedir. Yakın dönemler olması itibarıyla İbn Arabî ve Bâtınilerin aşırı yorumları, onu lafzın zâhirîne sıkı sıkıya bağlanmaya zorlamış olması da düşünülebilir. Her ne kadar sonuçları bakımından doğruluğu tartışılır ise de kriz dönemlerinde bu tutumun anlaşılabilir bir tarafı olduğunu söylemek mümkündür.

Kanaatimizce gerek İbn Hazm döneminde gerekse bugün önümüzde duran sorun, Kur'âni bir kavram olan beyâna, sonraki dönem kavramsallaştırmaları üzerinden anlam verilmiş olmasıdır. Zira Kur'ân'da 257 yerde[370] geçen b-y-n

---

368 Bakara 2/227-229.

369 İbn Hazm, **el-İhkâm**, C. I, s. 97.

370 Beyn (arasında, fasl ve vasl anlamlarına gelen) kelimesi hariç. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Kahire, Daru'l-Hadis, t.y., s. 141-145.

kökünden türeyen kelimeler, hiçbir ayette Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyi dışındaki sözlü açıklamalarına tekabül etmemektedir. Delil olarak öne sürülen Nahl Suresi 44. ayette ise Hz. Peygamber'in kalbine ilka olunan vahyi insanlara tebyîn etmesi (gizlemeden açıklaması) gerektiği vurgulanmaktadır. Buradaki beyân kavramını Kur'ân bütünlüğünde değerlendirdiğimizde Bakara Suresi 159[371]-160[372] ve Mâide Suresi 15. ayet[373] gibi ayetlerin tarihsel ortamlarından hareketle "Kur'ân vahyini gizlemeden açıkça ortaya koymak" anlamına geldiği ve Kur'ân'ın dünyasında beyân yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Elbette sünnetin Kur'ân'ın açılımı yani hayata aktarımı olduğu tartışılmayacak kadar açık bir gerçektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamada sünnetin fonksiyonu göz ardı edilemez. Söylemeye çalıştığımız şey ise Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyi dışındaki sözlü açıklamalarının, beyân kavramı üzerinden temellendirilemeyeceğidir. Ancak Hz. Peygamber'in vahyin ilk muhatabı ve mükellefi olduğu düşünüldüğünde, onun görevi sadece vahyi gizlemeden açıklamak değil aynı zamanda tatbik etmek olduğu için Rasulullah'ın sünneti (yaşam tarzı) bu yönüyle Kur'ân'ı beyân etmiştir, denilebilir. Sonuç olarak İbn Hazm'a dönecek olursak, o, Kur'ân'ın sadece sünnetle açıklanıp açıklanamayacağı tartışmalarında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine değinmiş fakat bunu bir mesele olarak iredelememiştir.

Bir başka fıkıh usûlü müellifi Ebû'l-Muzaffer (ö. 489/1095) *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*'de konuya nesh bağlamında değinmekte ve يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب "Kitab'ın sabit hükmünün kalış süresini yine Kitap'la açıklaması caizdir." şeklinde bir ifade kullanmaktadır.[374] Konu hakkında son söylenen söz (inen ayet), nihai söz ve hükümdür algısı üzerinden serdedilen bu görüşler, ibare olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine işaret eder gibi görünse de, bizim bir mesele olarak ele aldığımız şekildeki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini çağrıştırmamaktadır.

---

371 اِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَٓا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِۙ اُو۬لٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَۙ

372 اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَاَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَاُو۬لٰٓئِكَ اَتُوبُ عَلَيْهِمْۚ وَاَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

373 يَٓا اَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَٓاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَث۪يراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَث۪يرٍۜ قَدْ جَٓاءَكُمْ مِنَ اللّٰهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُب۪ينٌۙ

374 Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, **Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şafiî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999/1418, C. I, s. 451.

Gazâlî (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ'*da Muâz hadisini zikrederek Kitab'ın nassının sünnetle terk edilebilmesi için nassın anlamını ortaya koyması gerektiğini ve Kitab'ın Kitab'ı, (وَالْكِتَابُ يُبَيِّنُ الْكِتَابَ) sünnetin sünneti bazen lafızla, bazen de lafızdan anlaşılanla beyân eder nitelikte olduğunu vurgulamaktadır.[375] Gazâlî'nin bu ifadeleriyle, İbn Hazm gibi kendi döneminde var olan sünnetin Kur'ân'a tekaddümü konusundaki tartışmalara cevaplar verdiği anlaşılmaktadır.

İbn Kudâme (ö. 620/1223) *Ravdatu'n-Nâdır* isimli fıkıh usûlü eserinde konuya yine nesih-tahsis bağlamında değinmekte ve Hz. Peygamber'in mübeyyin olmasının Kur'ân'ın beyânının başka bir şeyle de gerçekleşmesine engel teşkil etmeyeceğini, Kitab'ın da kendi içerisinde (birbirini açıkladığını) mübeyyin olduğunu (فإن الكتاب يبين بعضه بعضًا) ifade etmektedir.[376] Yine Kur'ân'ı beyân edenin yalnızca Hz. Peygamber olduğunun vurgulanması ve buna mukabil İbn Kudâme'nin Kur'ân'ı yine Kur'ân'ın kendisinin de beyân edebileceğini belirtmesi, arka tarafta dönemsel olarak sünnetin otoritesinin tartışılmaya devam edildiğini ve belki de 'Kur'ân yalnızca sünnetle anlaşılmalıdır' diyenlerin varlığını düşündürmektedir.

Abdürrahim Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Zehîra* adlı fıkıh usûlü eserinde mirası konu edinen Nisâ Sûresi 11. ayetin açıklamasında (لِأَنَّ الْقُرْآنَ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا) "Kur'ân tek bir kelime gibidir, bir kısmı bir kısmını açıklar"[377] şeklinde ifadeler mevcuttur. Düşünsel anlamda zihinlerde ve uygulamada ayetleri başka ayetlerle birlikte açıklama her daim mevcut ise de Karâfî'nin konuya ahkâm açısından yaklaştığı ve bu konuda bir usul önermediği görülmektedir.

İbn Teymiyye ile aynı çağda yaşayan Hanefî fakihi Hüsamüddîn es-Siğnakî (ö. 711/1311), Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Kenzu'l-Vusûl* adlı usûl eserine yaptığı şerhte والقرآن يفسر بعضه بعضا diyerek yine Kur'ân'ın bir kısmının diğer kısmını açıkladığını

---

375 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü'ş-Şâfî, y.y., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413, s. 250.

376 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Cemaili el-Makdisi ed-Dımeşki el-Hanbeli, **Ravdatu'n-Nâdır ve Cennetü'l-Münâzır fi Usûli'l-Fıkh Alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, y.y., 2002/1423, C. II, s. 71.

377 Ebû'l-Abbâs Şihabüddin, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karafi, **Zehîra**, 1. bsk., thk. Muhammed Haci, Dârul-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, C. XIII, s. 30.

belirtmektedir.[378] Ancak Siğnakî de konuyla ahkâm istinbatı açısından ilgilenmektedir. Örneğin o, namazların kısaltılmasıyla ilgili olarak Bakara Suresi 238-[379]239.[380] ayet ve Nisâ Suresi 103. ayeti[381] bir araya getirerek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bir korku sebebiyle namazların kısaltılması icap ettiğinde, aslında kısaltmanın namazın yarısı şeklinde değil, kişi binek üzerinde ise ima ile kıraatı kısaltarak, rükû' ve secdeyi hafifleterek kılması, emniyete ulaşıldığında ise tam kılması gerektiğini ifade etmiştir.[382] Siğnakî, ayetleri birbiriyle açıklamaya çalışırken bir metodolojiye dayanmamış, yaptığı yorumu da Hz. Peygamber'in sünnetinden (uygulamalarından) bağımsız olarak yapmış görünmektedir. Hâlbuki nebevî uygulamalar, Kur'ân'ın hayata geçirilmiş pratiğinden ibarettir. Nesiller boyu bize aktarılan uygulama da[383] namazların 'rekat' olarak kısaltılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Eş'arî kelamcısı ve Şafiî fakihi Safiyyüddîn Hindî (ö. 715/1315) de aynı şekilde İbn Teymiyye ile çağdaştır. *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*'ünde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine işaret ederek (على ما هو المشهور أن القرآن يفسر بعضه بعضًا) "Meşhur olduğu gibi Kur'ân'ın bir kısmının diğer bir kısmını tefsir etmesidir"[384] şeklinde bir ifade kullanmıştır. Hindî sözlerine, Nahl Suresi 89. ayetinden (ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء *Biz sana kitabı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik.)* hareketle madem Allah Kur'ân'da her şeyi açıkladığını söylüyor ve Kur'ân ayetleri de birbirini tefsir ediyor bu durumda Nahl Suresi 44. ayetteki لتبين للناس ifadesiyle تبيانًا لكل شيء ifadesinin çelişeceğini; (hem Kur'ân'ın açık oluşu hem de Hz. Peygamber'e beyân (açıklama) görevi verilmesinin tenakuz oluşturacağını) fakat Nahl Suresi 44. ayette yer

---

378 Hüsameddin es-Siğnâkî, Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî**, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetü'r-Rüşd, y.y., 2001/1422, C. V, s. 2083.

379 حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتٖينَ

380 فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً اَوْ رُكْبَاناًۚ فَاِذَٓا اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

381 فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلٰى جُنُوبِكُمْۚ فَاِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَاَقٖيمُوا الصَّلٰوةَۚ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنٖينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً

382 es-Siğnâkî, **a.g.e.**, C. V, s. 2083.

383 Emin Aşıkkutlu, **"Sünnet'de Seferilik", Seferîlik ve Hükümleri**, İSAV, Ensar Yay., s. 55

384 Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim Urmevi Hindî, **Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, 1. bs., thk. Salih b. Süleyman el-Yûsuf-Sa'd b. Sâlim es-Süveyc, Mektebetü't-Ticâriyye, Riyad, 1996/1416, C. IV, s. 1614.

alan ‘beyân’ kelimesine[385] ‘tebliğ ve tilavet’ anlamı verildiğinde çelişkinin ortadan kalkacağını eklemektedir.[386] Bize göre de -yukarıda açıkladığımız gibi- peygamberlerin beyânının “gizlemeden açıklama” manasında **tilavet** anlamına gelmesi daha isabetlidir. İbn Teymiyye’nin çağdaşı olan Hindî’nin “meşhur olduğu gibi” ifadesi, İbn Teymiyye’nin Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri teklifinin dönemsel olarak karşılık bulduğunu ve tartışıldığını ihsas etmektedir.

Endülüslü Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1390) *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa* ve *el-İ’tisâm* adlı fıkıh usûlü eserlerinde Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini çağrıştıracak şekilde Kur’ân ayetlerinin hem lafız hem mana yönüyle birbirini tasdik ettiğini, desteklediğini ve kuvvetlendirdiğini belirtmekte, ancak problemli bir yönünün bulunup bulunmadığı hususunda görüş beyân etmemektedir.[387] Yine o, mücmel-mübeyyen bahsinde, geleneğimizde Kur’ân’ın kendisini tefsir ediş biçimleri olarak kabul edilen “mücmelin beyânı, umumun tahsîsi, mutlakın takyîdi, detayları açıklanmamış olan hususların açıklanması ve tamamlanmamış olan şeylerin tamamlanması” ifadelerini kullanmaktadır.[388] Mücmelin beyânı bahsinde konuya değineceğimiz için burada sözü uzatmıyoruz.

Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri yöntemini sistematik hale getiren İbn Teymiyye öncesi ve sonrası[389] telif edilen fıkıh usûlü eserlerini incelediğimizde ayetler arası irtibatın, genellikle istişhad kabilinden olduğunu ya da nesh veya hüküm istinbatı bağlamında ilişkiler kurulduğunu, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinin de bu amaca yönelik

---

385 Kur’ânî bir kavram olarak beyân, peygamberlerin kalbine ilkâ olunan vahyi ‘gizlemeden, eklemeden açıklamaları’ ve ilk mükellef olarak onu ‘uygulamaları’ anlamına gelmektedir. Detaylı açıklama için bkz. Gelgeç, “a.g.m”.

386 Hindî, **Nihâyetü'l-Vusûl**, C. IV, s. 1614.

387 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, **el-İ’tisâm**, thk. Seyyid İbrâhîm, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 2011/1432, s. 493; Şâtıbî, **el-Muvâfâkât**, C. II, s. 308.

388 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 253-256.

389 Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddîn el-Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâi’ fî Usûli’l-Şerâi’**, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail, Beyrut-Lübnan, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1427/2006, C. S. 279; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emiru Hac, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, Beyrut, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983, C. I, s. 296; Abdülvehhâb Hallâf, **İlmü Usûli’l-Fıkh ve Hulâsatü Târîhi’t-Teşrî’**, y.y., Matbaatü’l-Medenî, t.y., s. 204; Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, **el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh el-İslâmî**, Şâm-Suriye, Daru’l-Hayr, 1427/2006, C. II, s. 9.

olarak gündemlerindeki yerini aldığını görüyoruz. Bu durumda tarihsel arka plana göre fıkıhçıların konuya yaklaşım biçimleri ve çıkış noktaları ile İbn Teymiyye'yi böyle bir yöntemi geliştirmeye, tefsircileri de bu yöntemi tefsirinde benimsemeye iten saiklerin aynı olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye sonrası birçok fıkıh usûlü eserinde benzer ifadelerin yer alması sebebiyle ve tezin sınırlarını da göz önünde bulundurarak H. VIII. asır sonrası telif edilen fıkıh usûlü eserlerine yer vermemeyi tercih ediyoruz.

#### 1.2.2.2.2. Tefsir Usûlü

İbnu'l-Cevzî'nin *Funûnu'l-Efnân* adlı usûl eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dair bir ifadeye rastlayamasak da müellifin *Zâdu'l-Mesîr* isimli tefsirinde Nisâ Suresi 7. ayeti (*Ana-babanın ve yakın akrabanın bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; az veya çok, belli bir pay.)* açıklarken, "Kur'ân'da bir yerde mücmel olan husus başka yerde malum hale gelmiştir" şeklinde bir ifadeye yer verdiğini[390] yukarıda zikretmiştik. Burada yine ahkâma konu olan ayetler bağlamında, mücmel-mübeyyen yaklaşımı söz konusudur.

H. VIII. asırda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sistematize ederek literatürümüze dâhil eden İbn Teymiyye öncesi ulaşabildiğimiz son tefsir usûlü eseri olan Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*'inde Kur'ân'ın bir kısmının lafız ve manası, tefsire ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğu, bir kısmının ise tefsir edilmeden anlaşılamayacağı üzerinde durulmuştur. Örneğin "Selasete kurû" ifadesi gibi. Tufi'ye göre Kur'ân'ın bir kısmının tefsire ihtiyacı olmasının sebebi ise insanları düşünmeye ve içtihada sevk etmek içindir.[391]

İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* adlı risalesini incelediğimizde, mezkûr kuralın artık muhkem bir yöntem olarak takdim edildiğini görüyoruz. Ona göre "Tefsirde en doğru/iyi metod, "*Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir"* etmektir." Zira Kur'ân'da mücmel olarak anlatılan bir husus, başka bir yerde müfesser, bir yerde kısa olarak

---

[390] İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, C. I, s. 374.

[391] Necmeddin Suleyman b. Abdu'l-Kavi Tûfî, **el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdülkadir Hüseyin, Mekte-betü'l-Adab, Kahire, 1977, s. 3-5.

geçen bir husus bir başka yerde geniş olarak geçer. Kur'ân'ı Kur'ân'dan anlamak mümkün olmuyorsa sünnete müracaat edilir. Çünkü sünnet, Şafiî'nin de dediği gibi "Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan anlayarak çıkardığı hükümlerdir". Sünnette de bulunamazsa nüzûle şahitlik eden sahâbe sözlerine müracaat edilir. Burada da bulunamazsa tâbiîn sözlerine başvurulur. Çünkü nassta yer alan murâd-ı ilâhî, Hz. Peygamber'den ve seleften gelen açıklamalar sayesinde tespit edilir".[392]

İbn Teymiyye naklî bilgileri sayarken Kur'ân'ı da menkûlât (nakledilenler) kapsamına dâhil etmiştir. Ona göre naklî bilgiler, Kur'ân, hadîs, sahâbe ve tâbiîn sözleridir.[393] Daha sonra bu tasnif çağdaş dönemde *Menâhilu'l-İrfân* müellifi Zürkânî (1367/1948) tarafından **rivayet tefsiri** şeklinde sistemleşecek ve ilk maddesini Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri oluşturacaktır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin eserlerinde rivayet-dirayet ayrımının güçlü işaretlerinin bulunduğu söylenebilir. Geleneğimizdeki akıl-nakil tartışmalarının da böyle bir ayırıma zemin hazırlamış olması düşünülebilir. Fakat–usûlsüz gerçekleştirildiğinde- bütünüyle müfessirin sahip olduğu dünya görüşü ve epistemolojik perspektifine göre farklılık arz eden bir ayetin bir başka ayetle irtibatlandırılması faaliyetinin rivayet tefsiri kategorisine dâhil edilmesi tartışmaya açık bir husustur. Bu konuya son bölümde yer vereceğiz.

Bedreddîn Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından telif edilen *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı usûl eserinde, tefsir kaynakları arasında **Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri** zikredilmemiştir. Bir başka yerde **"kîle"** lafzıyla bu kurala işaret etmekle yetinilmiştir. Anladığımız kadarıyla Zerkeşî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini insana ait yorum gayretinin bir aracı olarak değerlendirmekte ve rivayet kaynağı olarak görmemektedir.[394]

*el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre Kur'ân'ı tefsir eden kişinin izlemesi gereken yol,'öncelikle Kur'ân'ı Kur'ân ile sonra sünnet ile daha sonra sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir etme' şeklinde olmalıdır. Sahâbe

---

392 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-370.
393 İbn Teymiyye, **a.e.**,C. XIII, s. 29.
394 Zerkeşi, **a.g.e.**, C. II, s. 113.

ihtilaf ederse görüşlerinin arası telif edilir. Telif mümkün değilse istidlal yolu ile görüşlerden biri benimsenir.[395] Suyûtî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini dirayet kapsamında zikrettiği göze çarpmaktadır. Zira o, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden söz ederken müstakil bir tefsir metodu olarak değil, müfessirin izlemesi gereken bir kural olarak bahsetmektedir.[396] Kanaatimizce Suyûtî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini öznenin dirayetinden bağımsız ve metinde verili bulunan bir metot olarak görmemektedir.

*el-Fevzu'l-Kebîr Fî Usûli't-Tefsîr* sahibi ve Hindistan ulemasından Dehlevî'ye (ö. 1180/1766) göre Kur'ân-ı Kerim bazen bir yerde kıssayı icmâlî, diğer yerde ise tafsîlî bir şekilde zikreder. Tıpkı Allah'ın Bakara Suresi 30 (.. *Ben sizin bilmediklerinizi bilirim, dedi.)* ve Bakara 2/33. ayetteki (*..Açığa vurduklarınızı da gizlediklerinizi de bilirim.)* ifadesinde olduğu gibi. Buradaki ikinci ayetteki ifade, önceki ayetteki ifadenin aynısı olmakla birlikte, burada bir miktar tafsil ile zikredilmiştir.[397] *el-Fevzü'l-Kebîr'*de bu ifadelerden başka Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini çağrıştıran her hangi bir ifadeye tesadüf etmedik. Ancak Dehlevî, İslam'ın temelini Kitap, sünnet ve icmadan ibaret sayarak, kıyasa kendi başına bir değer atfetmemekte, icmayı da ilk üç halife dönemi ile sınırlamakta, sünnetin de asıl itibariyle Kur'ân'dan istinbat edilmesi nedeniyle İslam'ın temelinin Kur'ân olarak teke irca edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[398] Ayrıca Dehlevî, Kur'ân sûreleri ve ayetleri arasında irtibat ve tenasüp olduğunu kabul etse de bunun zorunlu olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın üslubu tamamen anlaşılabilecek türden değildir. Dolayısıyla Müslümanların ilk olarak yapması gereken şey, hangi ayetin hangisiyle ilişkili olduğunu bulmak değil, Kur'ân'ın muhataplarından istedikleri ve hikmetleri üzerinde düşünmektir.[399] Hint alt kıtasında son asırlarda Batı karşısında geri kalmışlığa ve yozlaşmaya tepki olarak Kur'ân'a dönüş çağrıları yapıldığı ve bu amaç

---

395 Suyûtî, **el-İtkân**, C. IV, s. 869.

396 Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 2, Temmuz-Aralık 2008, s. 4.

397 Şah Veliyyullah Abdürrahim ed-Dihlevî, **el-Fevzu'l-Kebîr**, (Arapça ve tercüme birlikte), trc. Abdul-lah Samed Afaracı, İstanbul, İ'tisam Yay., t.y., s. 208.

398 Abdülhamit Birışık, **Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul, İnsan Yay., 2001, s. 55.

399 Birışık, **a.e.**, s. 59.

doğrultusunda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine teveccühün arttığı malumdur. Bu hususa yeri geldiğinde temas edeceğiz.

Zürkânî ise *Menâhilu'l-İrfân Fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde tefsirleri rivayet, dirayet, işari diye taksim ettikten sonra rivayet tefsirini, öncelikle **Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri** sonra sünnetle tefsiri sonra da sahâbe sözleriyle yapılan tefsir şeklinde açıklamakta, tâbiîn tefsiri hakkında da, onların tefsirinin rivayet tefsirleri kapsamına mı girdiği dirayet tefsirlerinin içinde mi yer alması gerektiği konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. O, Kur'ân'da varit olan izahları rivayet tefsirinin olmazsa olmazları arasında zikretmektedir.[400] Böylece Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, daha net olarak Zürkânî ile **rivayet tefsiri** kavramının tanımına dâhil edilmiş olmaktadır. Daha önce İbn Teymiyye'nin menkûlâtı (nakledilenleri) sayarken ilk sırada Kur'ân'a yer verdiğine[401] işaret etmiştik.

*et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* müellifi Hüseyin ez-Zehebî'ye (ö. 1399/1980) göre sahâbe devrinde tefsirin dört temel kaynağı mevcuttur ve bunlardan ilki Kur'ân metnidir. Zira bir ayette mûcez şekilde bahsi geçen bir husus diğer bir ayette mufassal olarak belirtilir; yine bazı ayetlerde mücmel, âmm veya mutlak ifade kalıplarıyla zikredilen bir husus başka ayetlerde mübeyyen, hâss ve mukayyet olarak belirtilir.[402] Zehebî bütün bunları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden addeder. Ayrıca mana takdirinde kıraat farklılıklarını dikkate almayı da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak değerlendirir.[403] İkinci kaynak ise Rasûlullah'ın sünnetidir. Sahâbe ve tâbiîn sözleri ise üçüncü ve dördüncü kaynağı oluşturmaktadır. Zürkânî'den sonra Zehebî de bu dört tefsir çeşidini **rivayet tefsiri** başlığı altında zikretmiş ve her ikisi de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir yöntem olarak kabul etmişlerdir.[404] Fakat onlar, bu yöntemin kendi içinde sağlam bir usûle ihtiyacı olduğu hususunu, değilse çoğu zaman yorumcunun, ayetleri sahip olduğu ön kabul ve algıları üzerinden birbiriyle

---

400 Zürkânî, **a.g.e.**, C. II, s. 17-19.

401 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 29.

402 Zehebî, **a.g.e.**, C. I, s. 28-29.

403 Zehebî, **a.e.**, C. I, s. 30.

404 Zehebi, **a.e.**, C. I, s. 103.

ilişkilendirebileceğini, böylece Kur'ân'ın asıl mesaj ve maksadının buharlaşabileceğini göz ardı etmiş görünmektedirler.

İzzet Derveze (ö. 1984) *el-Kur'ânu'l-Mecîd* adlı eserinde, Kur'ân mesajının boyutlarını, delaletlerini, telkinlerini, hatta ayetlerin indiği atmosferi ve ayetlerin birbirleriyle ilişkisini anlamanın en üstün, en sağlam ve en güvenilir yolunun, **Kur'ân'ın bir kısmını diğer bir kısmıyla tefsir etmek**, bir kısmını bir kısmına atfetmek, bir kısmını bir kısmıyla irtibatlandırmak olduğunu ifade etmektedir.[405] Kur'ân'da bazı ayetler vardır ki, bu ayetlerin içerdikleri bilgiler, diğer bazı ayetlerin içerdikleri mutlak ifadelerin karşılıklarını belirginleştirici özelliktedir. Bakara Suresi 26. ayet, Rad Suresi 27. ayet, İbrahim Suresi 27. ayet gibi.[406] Derveze'nin tefsir, atıf ve irtibat şeklinde bir ayırıma gitmesi dikkat çekmektedir. Buradan, onun bir ayeti açıklarken atıfta bulunduğu ayetleri, her zaman ilgili ayetin tefsiri olarak değil, bazen de istişhad[407] kabilinden getirdiği anlaşılmaktadır. Derveze, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, çok anlamlılığı ve sahih olmayan rivayetlerle ayetleri yanlış anlamanın önüne geçmek gibi önemli bir misyonu olduğunu da savunmaktadır.[408] Her şeye rağmen onun, tefsiri diğerlerinden ayırması, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini farklı bir yere konumlandırdığı şeklinde açıklanabilirse de, görebildiğimiz kadarıyla bu faaliyeti bir usûle müstenit olarak uygulamamaktadır.

### 1.2.3. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Sistemleşmesi ve Literatüre Girmesi

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili en kapsamlı ifadeleri Takıyyüddîn İbn Teymiyye'de görüyoruz. O, *Mukaddimetu't-Tefsîr* adlı risalesinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya ilişkin bir yöntem teklifinde bulunmaktadır. Bu teklife göre Kur'ân'ı anlamanın en iyi ve en makbul yolu (Ahsenü turuki't-tefsir) Kur'ân'ın Kur'ân'la

---

405 Derveze, **el-Kur'ânu'l-Mecîd** (et-Tefsîru'l-Hadîs İçinde), C. I, s. 198.
406 Derveze, **el-Kur'ân'u'l-Mecîd**., C. I, s. 200.
407 Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. I, s. 317.
408 Derveze, **el-Kur'ânu'l-Mecîd**, C. I, s. 200-205.

tefsiridir.[409] Kanaatimizce İbn Teymiyye'yi bu yöntemi teklif etmeye sevk eden saikleri anlayabilmek için tarihsel arka planında neler olup bittiğini görmek gerekir.

Hiç şüphesiz dini bilginin ortaya çıkışında belirleyici çevrenin üzerinde durmak son derece önemlidir. Zira bir âlimin içinde yaşadığı koşul ve sorunlardan etkilenmesi ve bu etkileri eserlerine yansıtması kaçınılmazdır. Nitekim birey tarihin bir ürünüdür.[410] Hicrî VII. asrın ikinci yarısı ve VIII. asrın başlarında 1. Memluklar döneminde yaşamış olan İbn Teymiyye, hem topluma hem de İslam düşüncesine tesir etmiş önemli bir şahsiyettir. Bu dönemde Memluklar, Batıdan Haçlı seferleri, Uzak Doğudan her tarafı yakıp yıkarak gelen Moğol saldırıları ve iç karışıklıklarla karşı karşıyadır. Diğer taraftan onun döneminde İslam dünyası kendi iç karışıklıklarının yanında dışarıdan da önemli bir tehdit altındadır. İbn Teymiyye bütün bu buhranlı yıllara şahitlik etmiş, altmış yedi yıllık ömrünü bazen savaş alanında, bazen ilim kürsüsünde, kimi zaman da hapishanede geçirmiştir. Bir başka ifadeyle o, hem savaş meydanlarında toplumuna önderlik eden basîret sahibi atlı bir kahraman, hem de ilim meclislerinin mümtaz âlimlerinden biri olmuştur. Çünkü İbn Teymiyye, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin dağıldığı bir dönemde inanç temelli bir toplumsal birliği sağlamanın gerekliliğine inanmıştır.[411] O, idarecilerin de desteğini alarak, Moğollar ve Hıristiyanlarla işbirliği yapan Şiiler'e hadlerini bildirmiş, ömrü boyunca şirk, bid'at ve dine muhalif gördüğü şeylerle mücadele etmeyi vazife bilmiştir.[412] Bu mücadeleleri sebebiyle muasırları kendisine düşman olmuşlar; özellikle ilimdeki kemâli, akranlarının haset damarlarını kabartmıştır.[413] Hatta öyle ki, verdiği fetvalar sebebiyle Mısır mollaları toplanıp sultanın huzuruna çıkmışlar ve İbn Teymiyye'nin öldürülmesi gerektiğini söylemişlerdir; ancak sultan buna rıza göstermeyerek hepsini reddetmiştir.[414] Onun verdiği fetvalara örnek olarak, uzun olsun kısa olsun tüm

---

409 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363.

410 Özlem Doğan, **Hermeneutik Dersleri**, İzmir, 1994, C. II, s. 129.

411 Ramazan Yıldırım, Mahmut Çınar, **Selefîlik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, Köln, Plural, 1018, s. 38.

412 Muhammed Ebû Zehra, **İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri**, İstanbul, İslamoğlu, t.y.,s. 49-50, 328.

413 Rızaeddin b. Fahreddin, **Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ve Mücadelesi**, Terc. Ömer Hakan Özalp, İstanbul, İşaret Yay., t.y., s. 137.

414 Rızaeddin b. Fahreddin, **a.e.**, s. 151.

seferlerde namazların kısaltılacağı, imkân bulamadığında hayızlı kadının temizlenmeden Kâbe'yi tavaf edebileceği, kabir ziyaretinin caiz olmadığı, bir mecliste üç talakın tek hükmünde olacağı gibi konular gösterilebilir.[415]

İbn Teymiyye'nin temel fikriyyatını **selef**[416] diye tabir ettiği, kendisine göre fazilet ve ilim açısından Müslümanların önderi sayılan ilk iki nesil (sahâbe ve tâbiîn) oluşturmaktadır.[417] Zira o, sahâbe ve tâbiîn neslinin Muhammed (a.s.) ümmetinin en hayırlı nesli olduğuna inanmaktadır.[418] Bunun sebebi olarak da ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra da onları takip edenler olduğu şeklindeki rivayet gösterilebilir.[419] Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin, bu nesil içerisinde daha çok maksat ve illeti gözeten değil, sözün zâhirîni esas alanların yolunu takip ettiği söylenebilir. Ona göre selef, ilk üç asırda yaşayan herkes değil, özellikle Allah'ın sıfatlarıyle ilgili ayetlerin zâhirîyle yetinerek te'vîle gitmeyen sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîndir.[420] Mu'tezile, Şia ve Haricilik gibi hareketlere karşı verilen ilk dönem mücadelelerinde Ehl-i Hadis'in belirleyici bir rol oynadığı gibi; aynı ihya edici ve reformcu çaba on üçüncü asırda İbn Teymiyye'nin şahsında kendini göstermiştir.[421] İbn Teymiyye ilk olarak Hanbelî fıkhını öğrenmiş ve ulaştığı hiçbir meselede Hanbelî usûlünden dışarı çıkmamıştır. Bir başka ifadeyle, "selefin yolunu takip edenler" anlamındaki selefiyye, re'y ile görüş açıklamayı kerih gören, Kur'ân ve hadisin yanı sıra özellikle ilk iki nesli teşkil eden Müslümanların (sahâbe ve tâbiîn) söz ve davranışlarını nass gibi kabul ederek temel kaynak mertebesine yükselten, bunları da **menkûlât** ve **merviyât** olarak isimlendirenlerin ortak adı kabul edilmiştir.[422] Kezâ İbn Teymiyye mensubu bulunduğu Hanbeli mezhebine sistematik bir katkı sunmuş,

---

415 Mer'î b. Yusuf el-Keramî, **el-Kevâkibü'd-Düreriyye fî Menâkıbi'l-Müctehid İbn Teymiyye**, Beyrut, 1986, s. 141-145.

416 Selefiyye kavramı ıstılahta "İtikadi konularda Kur'ân ve sünnetin lafzına bağlı olan ve te'vîli kabul etmeyen ekol" olarak tanımlanmıştır. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI, s. 399.

417 Arpa, **a.g.e.**, s. 120.

418 İbn Teymiyye, **Allah'ın Dostları İle Şeytanın Dostları Arasındaki Fark**, trc. Yasir Beyatlı, İstanbul, Pınar Yay., 2015, s. 90.

419 Buhârî, "Şehâdât", 9; Müslim, "Fedailü's-Sahâbe", 210-214.

420 Karagöz, "a.g.t.", s. 2.

421 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 42.

422 Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul, 1985, s. 37

günümüz selefi ve ıslah kökenli birçok hareket ve akımın temel referans noktası olmuştur. Hatta o, ortaya koyduğu eserlerle Hanbeliliği aşarak farklı bir bakış açısı geliştirmiş, gerek fikir ve düşünceleriyle gerekse yaptığı eleştiri ve yorumlarıyla selefi düşünceye zenginlik katmış ve bu düşünceyi yeniden ihya etmiştir.[423]

İbn Teymiyye, yaşadığı asırda fitnelerin çoğaldığına, zulmün arttığına inanıyor ve tüm bunlardan çıkış yolunun İslam'ın aydınlığıyla olacağını savunuyordu. Zira İslam'ın geçmişinde izzet, birlik ve uyum, kendi döneminde ise zillet ve tefrika görüyordu. Bundan dolayı dinin ihyaya, toplumun ise ıslah ve tedaviye ihtiyacı olduğunu düşünüyordu. Onun tedavi olarak sunduğu ilaç, Allah'ın Kitab'ı, Rasul'ün sünneti, sahâbenin ve tâbiînin büyüklerinin amelleriydi.[424] Ona göre ilk İslam toplumu sahih bir akide üzerine temellerini atmış, insanların idaresini bu minvalde sürdürmüş ve bu sayede toplum felah bulmuştur. İslam toplumunun düçar olduğu karışıklık ve huzursuzluğun sebebi ise ümmetin akide konusunda sapmaya uğramış olmasıdır. Dolayısıyla onun yeniden hak ettiği yere çıkması, ümmetin birliğe ve sağlam bir yapıya kavuşması Kitap ve sünnete dönmesine bağlıdır. İbn Teymiyye, sapma olarak kabul ettiği fikirleri Kur'ân ve sünnet çizgisine çekebilmek için yazılı ve sözlü pek çok mücadele vermiştir.[425] O, Kur'ân ayetlerin yorumlanmasında ortaya çıkan ihtilafların sebepleri olarak, bazı kişilerin bir görüşü benimseyip akabinde Kur'ân'ı bu görüşler doğrultusunda tefsir etmelerini göstermiş ve bunu da ya kendilerine delil bulmak ya da muarızlarının iddialarını çürütmek için yaptıklarını söyleyerek bu kişileri şiddetle eleştirmiştir.[426] Ayrıca o, kendi döneminde mezhep ve tarikatlar birhayli fazla olmasına rağmen fıkhî mezheplerden çok itikadi mezheplerle ilgilenmeyi tercih etmiştir.[427] Yine onun döneminde içtihat neredeyse yok olmuş, mezhep taassubu, taklit ve düşüncede taraf tutma şöhret kazanmıştır. Fakat İbn Teymiyye, âlimlerin düşüncelerine körü körüne bağlanmayı şiddetle reddederek insanları selef yolu olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına müracaat etmeye çağırmış,

---

423 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.**, s. 35.
424 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 127.
425 Enver Arpa, **İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı**, Ankara, Fecr Yay., 2010, s. 54-55.
426 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ,** C. XIII, s. 142.
427 Kara, **a.g.e**, s. 77.

kendisi de Kur'ân'ın lafzına sıkı sıkıya sarılarak bütün bunlara meydan okumaya çalışmıştır. Çünkü selefin yolundan ayrılanlar, onlardan farklı yorumlamak suretiyle Kitab'a muhalefet etmişlerdir. Onun bu taklitle olan mücadelesini kararlılıkla sürdürmesi, önceleri arası iyi olan dönemin hükümdarı Nâsır (ö. 699/742) olmak üzere pek çok kişinin tepkisini çekmiş ve bu uğurda hapse girerek, hayatını da böyle bir hapis sırasında yitirmiştir.[428]

İbn Teymiyye, sapık olarak gördüğü gruplarla da mücadele etmiştir. Bu gruplar, te'vîlin arkasına sığınarak nassları kendi sapkın itikatlarına göre yorumlayanlardır. Tarihte bozuk te'vîl geleneğini başlatmaları ile bilinen Bâtınîyye bunlardan biridir.[429] Söz gelimi Şia'nın İmamiyye kolundan olan İsmailiyye fırkası (Bâtınîyye veya Bâtınîler de denmiştir) prensip olarak İmam'ın gizli olabileceğini, şeriat hükümlerinin zahir ve batın manalarının olduğunu, halkın (avâmın) sadece zahir manaları bilebileceğini, batını (gizli manayı) imamların (havâssın) bileceğini iddia ediyordu. Bu fırka, söz konusu prensipten hareket ederek Kur'ân ayetlerinde son derece uzak te'vîllere yer veriyor ve bu te'vîlleri bâtın olarak isimlendiriyordu. İbn Teymiyye, sübjektif fikirlerin dine ithal edilmesi, nasslara dil eksenli muhtemel anlamların ötesinde aşırı mecazî anlamlar yüklenmesi ve Kur'ân ayetlerine aykırı bulduğu batınî yorumların artmış olmasından[430] dolayı endişe duyuyor, bu yorumların önüne geçmek için bir takım sınırlar çizilip kurallar konulmasıve selef-i salihinin yolunun takip edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Hatta onların dışındaki kimselerin görüşlerine itibar etmiyor bilakis onları tenkide tabi tutuyordu. Söz gelimi Batınîler, "Namazı ikame edin, zekatı verin" ayetini, zekatın yılda bir kez farz olmasından hareketle, namazın da böyle olabileceği şeklinde tefsir etmeye kalkışmışlardır.[431] **Kur'ân yorumunda ortaya çıkan bu önü alınamaz durum karşısında o, haklı**

---

[428] Arpa, **a.g.e.**, s. 56-57.

[429] İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 142; Ayrıca bkz. Burhaneddin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Ankara 2009, s. 106.

[430] Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 226-227; Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", **Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul, KURAMER, 2018, s. 213.

[431] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1996, C. I, s. 362.

**olarak karşı hamle yapmaya, cevaplar üretmeye çalışıyor ve ilâhî kelâma koruyucu bir zırh giydirmeye çabalıyordu**. İbn Teymiyye, başta Cehmiyye olmak üzere cebir konusunda Eş'ariyye ve Mâturidiyye'yi de eleştiriyordu. Ayrıca mutasavvıfaya da görüşlerinin kusurlu olduğunu söyleyerek meydan okuyordu. Onun yaşadığı asırda tasavvuf denilince fena, sekr, cezbe, vecd, vahdet-i vücûd, sema, hırka, silsile, tarikat merasimi, tekke adabı ve usûlü, türbe ve yatır ziyareti, ermişlerden medet umma, evliyayı Allah katında şefaatçi ve aracı kılma, gayba erenler vb. hususlar anlaşılıyordu. Haçlı seferleri ve Moğol istilaları gibi büyük siyasi ve sosyal çalkantılara sebep olan hadiselerin vuku bulduğu yerlerde, tekkelerin ve şeyhlerin nüfuzunun daha etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü onlar zulme maruz kalmış insanların en çok ihtiyaç duydukları anlarda rûhî ve manevî sekineti sağlamayı vadediyorlardı.[432] İbn Teymiyye ise İslam'ın ilk şeklinde olmadığını söyleyerek bütün bunları reddetmekte, buna mukabil Kur'ân ve hadislerde bol miktarda geçen velayet, kulluk, takva, rıza, tevekkül, ihsan, sıdk, salah, muhabbet ve ihlas gibi terimleri öne çıkarmaktadır.[433] O, dönemindeki Suriye Şiileriyle de tartışmakta, mutasavvıflara Vahdet-i vücûd ve Panteizm konusunda savaş açarak adeta ateş püskürmektedir.[434] Hatta bütün bu görüşlere, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil* isimli kitabında yer alan *İbtâlü Vahdeti'l-Vücûd ve'r-Reddü Ale'l-Kâiline Biha* adlı risalesinde cevaplar vererek şiddetli tenkitler yöneltmektedir.[435]

İbn Teymiyye, bazı mutasavvıfların kul, nefsinin temizliği ve ruhunun ağırlığı ile hazır ise, Allah'ın insanlardan bazılarına hulûl edebileceğine inandıklarını söyleyerek bu konuda Hallâc'ı ve İbn-i Arabî'yi örnek göstermiş ve yaratıcıyla yaratılmışı birleştiren bu anlayışlara itiraz etmiştir. Hatta bu görüş sahiplerinin tümüne şiddetli bir harp açmış ve onları ittihad mezhebi olarak nitelemiştir. Zira İbn-i Arabî'nin görüşleri onun asrında hemen hemen bütün sufiler tarafından yayılmıştı. Bu

---

432 Mehmet Selim Ayday, "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2016, s. 40.

433 Arpa, **a.g.e**., s. 127; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", **İslamiyat Dergisi**, Sayı: 3, 1999, s. 65.

434 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 145, 170, 203, 204.

435 Kıyıcı, "a.g.t", s. 262.

durumda muarızları da boş durmamış kendisini yöneticiler ve halkın yanında tahkir etmişlerdir. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre bu mezhep, mükellefiyeti düşürmekte ve günahı mübah görmektedir. Buna örnek olarak da İbn-i Arabî'nin şu sözlerini göstermiştir:

Rabb ta haktır, kul da hak.

Mükellef kim, keşki bir anlasam?

Kul desen işte o Rab'dır,

Rab dersen nasıl mükellef olur?[436]

İbn-i Arabî ve onun takipçilerine göre Lât, 'Uzzâ ve diğer üçüncüsü olan Menât'a ibadet edenler; Ved, Suva', Ye'ûk ve Nesr'e tapanlar; yıldız, ay ve güneşe kulluk edenler; Ad, Semûd, Nûh kavimleri; İsrailoğulları, Firavun ve diğer müşrikler ancak Allah'a ibadet ederler. Allah'tan başka bir varlığa ibadet ettikleri düşünülemez. İşte İbn Teymiyye bütün bu düşüncelere şiddetle karşı çıkmakta ve insanların bunların hakikati karşısında iyice düşünmesi gerektiğini; çünkü bu kimselerin kâinattaki bütün şirkleri bir araya getirdiklerini, Allah'ı mahlûkun muadili gördüklerini ifade etmektedir.[437] Aynı zamanda o İbn Arabî'nin -harflerden ayrı bir dünya kuran-Hurûfîik anlayışına da itiraz ederek bunların hepsinin yalan olduğunu söylemektedir.[438]

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar ve felsefeciler de görüşlerini aklî delil diye isimlendirdikleri şeyler üzerine bina etmişler ve lafzın delaletine aykırı te'vîller yaparak hak ile batılı birbirine karıştırmışlardır. Bu da önceki ümmetlerin yoldan çıktıkları sapma noktasıdır.[439] Mu'tezile kelamcılarının te'vîlin sistematik hale gelmesinde gösterdikleri çaba göz ardı edilemez. Onların te'vîl anlayışının temelini de "akıl" oluşturur. Mutezili âlimler akaitle ilgili ayetleri, zâhirî manasından çıkmadan, aklı esas almak suretiyle kendi düşünce sistematiğine aykırı düşmeyecek biçimde

---

[436] Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 305-306, 308.

[437] Mustafa Kara, **İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî**, İstanbul, Dergay Yay., t.y., s. 118.

[438] Kara, **a.g.e.**, s. 120.

[439] İbn Teymiyye, **Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl**, Beyrut, 1997, C. I, s. 12-13; 208-209.

yorumlamışlardır.[440] Fakat İbn Teymiyye, akla tam bir güven duymaz. Bundan dolayı, fikirlerinde ve ulaştıkları neticeleri dayandırdıkları öncüllerde, filozoflara ve onların metodunu izleyenlere karşı çıkar. Ona göre, Kur'ân ve sünnet doğru yolu bulacağımız aklî esasları göstermişlerdir. Sahih nakille sarih akıl çelişmez. Seleften, herhangi bir konuda akılla naklin çeliştiğine, aklın ya da naklin öne geçmesi gerektiğine dair bir söz rivayet edilmemiştir.[441] Dini hakikatlere ulaşmada, yalnızca aklın verileri yeterli olmayıp nakil de gereklidir. Zira akıl, uyulacak değil, uyacak bir nesnedir. Akıl, istidlal (düşünme ve delil getirme) konusunda, Kur'ân'ın metoduna muhalefet edemez. Bu durumda akıl, kendisine aykırı gördüğünde Kur'ân'ı te'vîl edemez. Ona düşen, tefekkürle ve Kur'ân arasında mukayeseler yapma yoluyla Kur'ân'a yönelmektir. Dolayısıyla **Kur'ân'ın te'vîli, filozoflar, kelamcılar ve diğerlerinin sözleriyle değil, yine Kur'ân'ın kendisiyle olur.**[442] İbn Teymiyye, bu son cümlesiyle ağzındaki baklayı çıkarmış, böylece kimlerin te'vîline muhalefet ettiğini açıkça ortaya koymuştur. Adeta o "Siz susun, Kur'ân konuşsun" demek istemiş ve bununla kişisel kanaatlere dayalı fasit re'y ve te'vîlin önüne geçmeyi hedeflemiştir. Fakat İbn Teymiyye "Kur'ân'ın kendi kendine konuşmadığı onu insanların konuşturduğu gerçeği"ni göz ardı etmiş görünmektedir. Hâlbuki Hz. Ali, İbn Teymiyye'den asırlar önce Hâricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'nın Sıffîn savaşında gerçekleşen hakem olayıyla ilgili olarak, "Bu konuda Kur'ân hakemlik yapsın; biz susâlim, o konuşsun" anlamında bir söz sarfedince, "Ne ki Kur'ân konuşmaz, onu ancak insanlar konuşturur"[443] diye cevap vermiştir. İbn Teymiyye Kur'ân, sünnet ve selef akidesine sadakat prensibinden hareket ederek bu yöntemi, Kur'ân tefsirinde yorumcunun kişisel tasarruf ve müdahalesini en aza indirmek hatta tümden yok etmek için geliştirmiş görünmektedir. Zira onun nazarında tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı ortaya çıkarmaktır.[444] Ne var ki, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de metinde verili olmayıp bir usûl doğrultusunda yapılmadığı takdirde, genellikle müfessirin kendi aklî birikimine,

---

440 Ramazan Altıntaş, **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, İstanbul, 2003, s. 218.

441 Kıyıcı, "a.g.t.", s. 114.

442 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 205, 206.

443 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn Ebu Zeyd Veliyyüddîn el-Hadrami el-İşbilî, **Dîvanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsaruhum min Zevi'l-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halil Şehhade, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1408/1988, C. II, s. 635.

444 Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 196.

mezhebi ön kabulüne hatta ideolojisine uygun olarak ayetler arasında bir bağ kurmasından ibaret olup anlamda nesnellik garantisi vermemektedir.[445] İbn Teymiyye'nin Kur'ân ve Sünnet'e dönüş çağrısı her ne kadar masum ve yerinde bir çağrı gibi görünse de, bu faaliyet, İslam'ın en erken yorumlarını dondurmaya ve onları daha sağlamca yerleştirmeye sebep olmuştur.[446]

Yine İbn Teymiyye, Cebriyye'nin -insanı rüzgarın önünde savrulan bir yaprak gibi kabul etmesinden dolayı- kader anlayışını eleştirmekte; "insan, taat ve masiyette her ne olursa olsun kendi fiillerinin yaratıcısıdır" diyen Mu'tezile ve Kaderiyye'yi de topa tutmaktadır.[447] O, veliler vasıtasıyla Allah'a yaklaşmayı da caiz görmemektedir. Enbiyâ ve salihlerin ölmüş olanlarıyla Allah'a yaklaşmayı da uygun görmez. Çünkü Allah'a yaklaşmak, onlara tabi olmak ve onların yollarından yürümekle mümkündür, onlardan dua ve medet ummakla değildir. Zira bu, Allah'a şirk koşma neticesini doğurur. İbn Teymiyye ders ve ibret almak için kabir ziyaretlerinin caiz hatta mendup olduğunu düşünür; fakat salih bir kimsenin veya peygamberin kabrini yalnızca O'nun şahsından dolayı ziyaret etmek caiz değildir. O bu yasağı, ölülere dua edilemeyeceği esası üzerine bina etmiştir. O'na göre bu durum, putperestlik ve şirke sevkeder. Zira Muhammed (a.s.) ziyaret edilmemesi için, kabrinin mescid edinilmesini yasaklamıştır. Selef, vefatından sonra Hz. Peygamber'e selam ve dua etmek istediklerinde kıbleye doğru dönerler kabre yönelmezlerdi.[448] İbn Teymiyye'nin her bid'at kabul ettiği şey karşısında selefe vurgu yapması dikkat çekicidir. Nitekim o, kendi çağında var olan tefessühün, ilk dönemin temiz/saf din anlayışına ve yine o dönemin temel/aslî kaynaklarına dönmekle mümkün olacağına inanmıştır.

İbn Teymiyye felsefeyi de incelemiş ve öğrenmiş; fakat adeta onu yıkmak için incelemiştir. Çünkü ona göre felsefe, Müslümanların düşüncesine isabet etmiş bir hastalıktır. **Yunan felsefesinin, Sabiîliğin ve Batınîliğin açmazlarından kurtulabilmenin yegâne yolu, Kur'ân'dır.**[449] Burada Sabiîliği vurgulamasının

---

445 Öztürk, **İlâhî Hitâbın Tefsiri**, C. I, s. 36-37.
446 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 44.
447 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 279.
448 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 296, 298-300.
449 Kıyıcı, "a.g.t.", s. 185.

sebebine gelince, kendisinin doğum yeri olan Harran, Sabiî kültürünün önemli bir merkezi oluşundandır.[450] O, filozofları Kur'ân'ın kendisindeki delil ve hüccetlere müracaat etmedikleri gerekçesiyle eleştirmekte ve İslam akidesini öğrenmek isteyene Kur'ân'ın tek başına yeterli olacağını savunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın bizatihi kendisi doğruluğun delilini taşımaktadır. Yine o, Müslüman âlimlerin tutunduğu ve usûl ilminin mukaddimesine Ebû Hâmid Gazzalî tarafından dahil edilen Mantık'ın tümünün Aristo mantığından kaynaklandığını görmüş ve İslam âlimlerinin bu mantıkî usûllerden dolayı Kur'ân delillerinde kusur aradıklarını öne sürerek Sabiilerin ilimlerinden kabul ettiği bu mantığa saldırmak suretiyle onu toz duman etmeye çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki tavrının savunması da, hicrî ilk üç asır boyunca Mantık ilmine iltifat eden veya meyledenin olmadığı şeklindedir.[451] O, *er-Raddu ale'l-Mantıkiyyîn* isimli eserinde Aristo mantığını ilkeleri yönünden eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin mantığa yönelttiği eleştiriler genellikle ilâhîyat alanıyla ilgilidir.[452] Zira ona göre İslam filozoflarının en çok yanılgı içine düştüğü konular ilâhîyat konularıdır. Hiç şüphesiz dini hakikatlere ancak sahih nakillerle ulaşılır.[453]

İbn Teymiyye'nin bir diğer amacı da Müslümanların ana bünyesini dışarıya karşı korumaktır. Çünkü diğer din ve düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkmış ve onlardan etkilenmiş yöntemlerin İslami ilimlere aktarılması ve bu yöntemlerin tesiriyle İslami bir düşünce tesis edilmesi kesinlikle yanlıştır.[454] Onun dönemindeki iç ve dış saldırılar, siyasi iktidarların bölünmesi, askeri mukavemetin zayıflaması gibi durumlar, onu, birliği-beraberliği bozulan Müslümanları aynı akide ve hedef etrafında bir araya getirmeye, düşman saldırılarına karşı cihadı öne çıkarmaya ve bir direniş teolojisi inşâ etmeye mecbur bırakmıştır. Bu cihad vurgusu, günümüzde özellikle de şiddeti bir yöntem olarak benimseyen ve kendilerini selefilik içinde konumlandıran gruplar tarafından araç haline getirilerek meşru bir zemine yerleştirilmiştir. Bir başka deyişle,

---

450 Kara, **a.g.e.**, s. 76.

451 Ebû Zehra, **İbn Teymiyye**, s. 224, 231, 232, 235.

452 Ahmed Takıyyuddîn İbn Teymiyye, **er-Reddu ale'l-Mantıkiyyîn**, nşr. Refik el-Acem, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1993, s. 29.

453 Arpa, **a.g.e.**, s. 112-113.

454 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.**, s. 36.

İbn Teymiyye'nin dışarıdan gelen saldırılara karşı Müslüman ana bünyeyi muhafaza etmek ve birliğini sağlamak üzere cihat konusunda serdettiği görüşler, bağlamından kopartılarak Müslümanların birbirleriyle olan mücadelelerinde meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılmıştır.[455]

Yukarıda saydığımız içten ve dıştan bütün saldırılara karşı İbn Teymiyye tarafından bir cevap olarak üretilen ve sistematik hale getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kendisini tefsir ediş biçimi şu şekildedir: Bir yerde mücmel (kapalı) olan bir husus bir başka yerde açık hale gelmekte, bir yerde özet olarak anlatılan bir husus bir başka yerde detaylı bir biçimde işlenmektedir. İbn Teymiyye'ye göre şayet tefsir Kur'ân'ın kendisinden anlaşılmaz ise o takdirde sünnete müracaat edilir. Bu iki kaynaktan hareketle tefsir etmek mümkün olmazsa sahâbe sözlerine başvurulur. Çünkü ayetlerin nüzûlüne tanıklık etmeleri ve sair meziyetleri sebebiyle Kur'ân'ın manasını en iyi sahâbe bilir. Fakat sahâbe sözleri nassa muhalif olmamalı ve muhalif başka bir sahabi görüşü bulunmamalıdır. Bu üç kaynakta da yeterli açıklama bulunamazsa tâbiîn tefsirlerine müracaat edilir.[456] Yalnız İbn Teymiyye, onların kavillerini ittifak ettikleri takdirde bağlayıcı bir hüccet olarak görür.[457] Bütün bu kaynakları görmezden gelerek kişisel kanaate göre yapılacak tefsir ise kesinlikle haramdır.[458] Akabinde İbn Teymiyye, reye dayalı tefsirin caiz olmadığına ilişkin rivayetleri[459] aktardıktan sonra sahâbenin ve tâbiîn âlimlerinin ayetler hakkında bilgisizce ve zanna tabi olarak yorum yapmadıklarını, bilmedikleri hususlara susarak cevap verdiklerini nakleder.[460] O, Arapça bilen ve Kur'ân'a vakıf olan kişilerin re'y ile tefsir yapabileceğini belirtir. Ancak onun onayından geçen re'y, özneye hür düşünce alanı tanımayan ve selefin otoritesinin hâkim olduğu reydir. Ona göre müfessir nakilci olup pasif bir rol üstlenmelidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin tefsir nazariyesinin merkezi, nakil/menkulden oluşmaktadır. Bu metodun dışında yer alan anlama yöntemleri, eksik ve hatalı olup bidat sayılan yorumların ortaya çıkmasına

455 Yıldırım, Çınar, **a.e.**, s. 40.
456 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-375.
457 Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 213.
458 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-375.
459 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 370.
460 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 371-374.

sebep olacaktır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde bu tarz yorumların ortaya çıkması da bahsi geçen anlama usûlünün terk edilmesinden kaynaklanmıştır.[461] İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân'ı anlamanın hedefi, özgün anlama ulaşmak olmalıdır. Bunun imkânı ise selefin yorum ve açıklamalarına başvurmaya bağlıdır. Burada öznenin rolü, konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktan ibarettir. Bütün bunları söyleyen İbn Teymiyye *el-İklîl* adlı risâlesinde, Ahmed b. Hanbel ve selef ulemasının Kur'ân'da manası anlaşılamayan ayet olmadığını ifade ettiklerini, fakat onların gerçekte Cehmiyye'ye[462] ait te'vîlleri yasak sayıp merdud kabul ettiklerini[463] söylemek suretiyle kendisinin de bu konuda ideolojik bir tavır sergilediğini itiraf etmiş olmaktadır. Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye gibi selefi çizgiden gelenler, tefsirin kaynaklarını Kur'ân, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözleri şeklinde sınırlayarak bunun dışındaki şahsi görüşlerin haram olduğunu vurgulamışlar ve Cehmiyye'nin/Mu'tezilenin te'vîllerini ideolojik bir yaklaşımla bâtıl kabul edip reddetmişlerdir. Bu anlama usûlünü, kendilerinin karşı cephesinde yer alan Cehmiyye/Mu'tezile mensuplarının Kur'ân'ı anlama usûllerine cevap olarak geliştirmiş görünmektedirler. Zira Mutezili kelamcılar, Kur'ân'ı doğru anlamak için Arap dili, fıkıh, usûl-u fıkıh ve rivayet dışında usûl-i hamseyi (beş temel prensibi) bilmenin ve özümsemenin şart olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu beş temel prensip, "tevhid, adalet, va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker"dir. Bu prensipler onlara göre sadece tevhid ve adalet ilkesine indirgenebilir. Çünkü bu iki ilke diğerlerini de kapsamaktadır. Bu durumda Kur'ân'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamanın iki temel ölçütü vardır; onlar da tevhid ve adalettir.[464] Eğer ayetler zâhirî anlamlarında alındığında bu ilkelere ters düşen bir ayet olursa, bunların müteşabih kategorisinde değerlendirilmesi ve muhkem ayetlere irca edilerek anlaşılması uygun olur. Mutezili müfessirler bu beş prensibi dikkate almışlar,

---

461 Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", **Bilimnâme**, XV, 2008/2, s. 124-125.

462 Burada Cehmiyye'nin şemsiye bir kavram olup sadece Cehm b. Safvân ve takipçilerini değil Mu'tezile, Mürcie, hatta Hanefîlik gibi eserden ziyade aklî istidlâle önem atfeden Ehl-i reyin tamamını kapsadığını söylemek yanlış olmaz. Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl**, s. 145.

463 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 295-296.

464 Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği**, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 42, 43.

bunlara uymayan nassları da akıl ve mantık ile te'vîl etmişlerdir.[465] Kısaca gerek sünni gerekse Mu'tezile mensupları ideolojik bir yaklaşımla kendi görüşlerine uygun gördükleri ayetleri muhkem kabul etmişler, yine ayetler arası irtibat kurarken kendi ekol veya fırkalarının fikri yapılarına münasip gördükleri ayetleri bir arada değerlendirmek suretiyle görüşlerini temellendirmeye, desteklemeye çalışmışlardır. Keza Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de -bir usûle müstenit olarak yapılmadığı takdirde- İbn Teymiyye'nin öne sürdüğü gibi Kur'ân'ın kendi kendisini açıklaması değil, ancak yorumcunun dirayet ve marifetiyle muhtelif ayetler arasında irtibat kurması olarak açıklanabilir.[466]

Daha önce sahâbenin re'y ve dirayet temelli izahlarının hükmen merfu kategorisinde değerlendirildiğinden söz etmiştik. Bu izahları re'y dışında tutma hususunda İbn Teymiyye etkin rol oynamıştır. O, reyi tefsirden nefyetmeyi amaçlamış, reyden doğan boşluğa da Kur'ân, Peygamber, sahâbe ve tâbiîn otoritesini ikame etmiştir.[467] Zira daha önce de bahsettiğimiz gibi o, nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve bu minvalde ehl-i hadis ekolünü takip etmektedir. Tekrar ifade edecek olursak, İbn Teymiyye'nin birçok gelenek ve ekole yönelttiği yoğun tenkitlerin arka planında yatan sebep, İslam ümmetinin içinde bulunduğu buhran ve fikri karmaşalara, hâlihazırdaki ilim anlayışlarının ve düşünce metotlarının sebep olduğuna inanmasıdır. Ona göre mevcut ilmi anlayışlar, söz konusu krizlere çözüm üretemezler.[468] Yine o, bazı mutaassıp mezhepçilerin Kur'ân'ı amaç değil araç olarak gördüklerini ve Kur'ân'a uymak için değil Kur'ân'ı kendi görüşlerine uydurmak için tefsir ettiklerini düşünmektedir. Bu kişiler Kur'ân lafızlarının delalet ettiği anlamı yok ederler. Diğer bir grup ise selefin yönteminden uzaklaşarak lafızlara delalet etmedikleri anlamları yüklerler. Selefin yolundan ve tefsirinden sapan kimseler

---

[465] Öztürk, **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu**, s. 72; Ali Karataş, "Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi: Ebû Bekir el-Esamm Örneği", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)**, Aralık, 2016, 2(2), s. 181.

[466] Öztürk, **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu**, s. 83.

[467] Öztürk, **Tefsirin Halleri**, s. 70.

[468] M. Sait Özervarlı, **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi**, İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları (İSAM), İstanbul, 2017, s. 13-14.

de hatalı hatta bid'atçi kimselerdir.[469] İbn Teymiyye, Kur'ân'ı selef anlayışının dışına çıkarak tefsir yapmayı bir tür tahrif olarak görmüş, bu nedenle de onlara ağır eleştiriler yöneltmiştir. Onun üzerindeki Ehl-i hadis geleneğinin etkisini de düşünürsek, çözüm arayışında nassları vurgulamasını yadırgamamak gerekir.

İbn Teymiyye, lafzı saf dışı bırakarak mecazî/bâtınî tefsir yapanların lafzın orijinalliğini bozduklarını ifade etmektedir. Bu tefsir tarzını benimsemiş olanlar da hakiki anlam yerine "mecâzî anlam"a yönelen Mu'tezile ve Mürcie, "batınî anlam"a yönelen Rafızîler ve Karmatîlerdir. Aynı yöntemi benimsemiş olan kelamcılar da bu eleştirilerden nasibini almaktadır.[470] Daha önce de kısmen vurguladığımız gibi Karmatîler, Kur'ân'ın ve İslam'ın zahire aykırı bir batınının bulunduğu şeklinde bir iddiayı savunmuşlar ve şöyle demişlerdir: "Farz olan namaz, bu bilinen namaz değildir. Namaz sıradan insanlara farz kılınmıştır. Seçkinlere gelince; onların namazı, bizim sırlarımızı bilmekten ibarettir." Batınîler ise "Biz her şeyi o apaçık kitapta yazdık"[471] ayetindeki "imam" sözcüğünü Hz. Ali şeklinde; "Ebû Leheb'in iki eli helak olsun. Nitekim oldu da!"[472] ayetinde yer alan "Ebû Leheb'in eli" ifadesini Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer; "Küfrün önderleriyle savaşın"[473] ayetinde sözü edilen kimseleri Talha ve Zübeyr; Kur'ân'daki "lanetlenmiş ağaç"[474] ifadesindeki lanetlenmiş ağacı da "Emeviler" şeklinde tefsir etmişlerdir.[475] Şia geleneğinde imam tayini meselesi her ne kadar siyasi olsa da, bir akide meselesi olarak gösterilmiş, bazı ayetler kasten tahrif edilmek suretiyle imametin aslı Kur'ân'da aranmış ve ispatı cihetine gidilmiştir.[476] Dahası, sahâbeye bakışlarının bir neticesi olarak İfk hadisesiyle alakalı Nûr Suresi 11-21 arası ayetlerin ayetlerin Âişe hakkında değil Mâriye hakkında nazil olduğu, Tevbe

---

469 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 142, 211.

470 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 236-237, 287.

471 Yâsîn 36/12.

472 Mesed 111/1.

473 Tevbe 9/12.

474 İsrâ 17/60.

475 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 236-287; İbn Teymiyye, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", Çev. Mustafa Öztürk, Ankara, İlmî ve **Akademik Araştırma Dergisi (Tasavvuf)**, 2001, s. 274-276.

476 Şaban Karataş, **Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, s. 95; Sakıp Yıldız, "Şia'nın Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkında Görüşleri", **Atatürk ÜİFD**, Erzurum, 1982, s. 57.

Suresi 40. ayette bahsedilen "Mağara arkadaşı"nın "Ebû Bekr" olmasının uzak olduğu ifade edilmiştir.[477] Bu gibi bâtınî yorumlara karşı büyük bir mücadele örneği sergileyen İbn Teymiyye, onların mezheplerini esas/asıl, Kur'ân'ı da ona göre yorumlanan bir fer' yaptıklarını belirterek, bunun bid'at çeşitlerinin en şerlisi ve hadiste de kötülenen "re'y ile Kur'ân'ı tefsir etme" olduğunu belirterek Kur'ân'a mezhebi yaklaşımı şiddetle eleştirmiştir.[478] Zira Şia kaynaklarında Kur'ân'ı mana olarak tahrif etme dışında bazı uç kesimler tarafından lafzî tahrif[479] de söz konusudur. Ancak Şii Müslümanların çoğunluğu bu lafzî tahrifi onaylamamaktadır.[480]

Ayrıca İbn Teymiyye'nin karşı cephesinde yer alan Şii/Ahbariler, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ehl-i sünnetin bir bid'ati olduğuna inanmakta ve bu yöntemin, Sakife vakasında başı çekenlerin Rasulullah' ın (a.s.) huzurunda "Allah'ın Kitab'ı bize kafidir" diyerek batıl bir şiar icat etmelerinin akabinde ortaya çıktığını, daha sonra seleflerinin yolunu takip eden İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi Hulefa mektebinin takipçileri olan Şia düşmanlarının, arkalarından gelenlere "en müspet tefsir usûlünün Kur'ân'ı Kur'ân ayetleriyle tefsir etmek olduğunu bildirdiklerini ifade etmektedirler. Yine aynı kimseler, Ehl-i Beyt'in öğretisi olmadan hangi ayetin hangi ayetle tefsir edileceğinin bilinemeyeceğini iddia etmektedirler. Zira tefsir sadece masumlara aittir.[481] Örneğin Şii müellif Müdebber'e göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri usûlünü Rasul-ü Zişan bina eylemiş, masum imamlar da devam ettirmiştir. Böyle olmasına rağmen mevcut usûlün zuhurunu halifelerin takipçilerine ve Şia düşmanlarına dayandırmak asılsızdır.[482] Bu ifadelerden yola çıkarak, bazı Şia mensuplarının, mezkûr yöntemin İbn Teymiyye tarafından kendi görüşlerine engel olmak için sistemli hale getirildiğinin farkında oldukları söylenebilir. İhbarilerin hilafına usûliler ise

---

477 Karataş, **a.g.e**., s. 93.

478 Karataş, **a.e.**, s. 94.

479 Kur'ân'dan ehl-i beyt ile ilgili bazı sûre ve ayetlerin çıkarıldığını/değiştirildiğini iddia etmektedirler.

480 Karataş, **a.g.e.,** s. 96-116.

481 Ali Müdebber, "Naqd u Berresi-ye Şübhe-i "Bid'at" Derbare-i Menhec Tefsir-e Qur'an Ba Qur'an, **Mutaleat-e Tefsiri, Sal-i Dovvom**, Payiz u Zimistan 1395, Şomare.1, s. 6-7.

482 Müdebber, "a.m.", s. 21.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sadece masumlara ait olduğuna dair sarih ve sahih bir rivayet olmadığını belirterek bu iddiayı reddetmektedirler.[483]

Yine İbn Teymiyye *Mecmû'u Fetâvâ* adlı eserinde yetmiş iki fırkanın temelinin dört olduğunu ve bu bid'at fırkalarının 1- Râfızîler 2- Hâricîler 3- Kaderîler 4- Mürci'e olduğunu zikreder. O, Cehmiyye'i bu fırkalar içine katmaz. Bunun sebebi de Yûsuf b. Esbât ile Abdullah b. Mübârek'in onların dalalette olduklarına ilişkin sözleridir. Bu iki imama göre Cehmiyye'nin fikirleri Hıristiyanların fikirlerinden daha tehlikelidir. Ahmed b. Hanbel ve ashâbı da bu görüştedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye de Cehmiyye fırkasını helakta kabul etmektedir.[484]

Kezâ İbn Teymiyye, Kur'ân'ın ilk ve asli kaynak, onun altındakilerin ise tali kaynaklar olduğunu söylemektedir. Bu durumda sünnet ve icmaı müstakil bir kaynak olarak görmemektedir. Ayrıca icma ile de sahâbe ittifakını kastettiği anlaşılmaktadır. Diğer âlimlerin icmaını teorik olarak kabul etse de tespitinin zorluğu bakımından ondan fiilen uzak durmaktadır. Kıyası da nass temelli olma şartıyla kabul eden İbn Teymiyye, ona da fazla başvurulmaması kanaatindedir.[485]

Bütün bunlar ve İbn Teymiyye'nin öncelikli maddesi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri nazariyesi, -dönemsel olarak mücadele ettiği akımlara bakıldığında- kendi selefi çizgisinden hareketle nassın yorumunda keyfiliğin önüne geçme gayreti olarak yorumlanabilir. Zira onun amacı selef akidesini titizlikle korumak, onların dışında kalan tüm metotları, görüşleri, inanışları ve yaşam biçimlerini reddetmek ve bu akideye yapılabilecek ziyade ve noksanlık gibi tüm tasarruflara engel olmaktır.[486] İbn Teymiyye'nin hastalıklı olarak gördüğü görüşlere engel olmak amacıyla adeta reçete gibi sunduğu Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ise bir takım yan etkiler barındırdığı ortadadır. Nitekim vahyin muhtevasında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yapılabileceği sabit ve verili bir durum yoktur. Hangi ayeti hangi ayetin tefsir edeceği hususu

---

483 Müdebber, "a.m", s. 8.

484 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. III, s. 350-351; C. V, s. 103, 174.

485 Arpa, **a.g.e.**, s. 131-132.

486 Muhammet Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ Adlı Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosy. Bil. Enst**.), Erzurum, 1998, s. 234.

tamamen müfessirin kabiliyetine bağlıdır. Müfessirin dirayeti devreye girince de ideolojik yaklaşımlar ve mezhebi ön kabuller kaçınılmaz olmaktadır. Bu durumda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden değil, ilâhî kelamı anlamaya çalışan öznenin, kendi görüşünü kuvvetlendirmek için ayetlerle istişhadından söz edilebilir. Ancak, bir usûl çerçevesinde hareket edildiği takdirde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yapılmak suretiyle nesnel anlama ulaşmak mümkün olabilir.

Aynı zamanda İbn Teymiyye, zaman içerisinde anlam genişlemesi veya daralmasına uğrayabilen kavramların aslî anlamları tespit edilerek vahyin özgün anlamının esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bu yapılmadığı takdirde, mezhebî ayrışmaların zuhuru ve her bir mezhebin Kur'ân'a adeta kendi görüşlerini destekleyen bir kitap gibi yaklaşması kaçınılmaz hale gelecektir. Kısaca Kur'ânî kavramların deformasyonunu dikkate almayanları eleştiren İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi haklı olmakla beraber, haksız olduğu nokta, meseleye ideolojik yaklaşarak söz konusu olumsuzlukları muhalifi bulunduğu düşünce sistemlerine hasretmesidir. Hâlbuki bu tür bir yaklaşım, sadece onun zikrettiği ve antipati duyduğu Mu'tezile, Mürcie ve Bâtıniyye'de olmayıp bunların dışındaki oluşumlarda da mevcuttur. O, te'vîli de kelamcıların (Mu'tezile, Mürcie) ve fıkıhçıların (fukehâ) te'vîli, sufilerin (mutasavvıflar) ve felsefecilerin (Rafızîler, Karmatîler) batınî te'vîli olarak ayırıma tabi tutmaktadır. Kelamcıları birçok yönden hatalı bulan İbn Teymiyye'nin, fıkhî te'vîli tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre fıkıhçılar Şâriin maksatlarına yönelik bilgiyi esas almaktadırlar. Onun bu yaklaşım tarzının esas sebebi, kelâmî sahada gerçekleşen ihtilafların hep bid'at ve fitne olarak görülmesi, fıkhî ihtilafların ise bir rahmet olarak algılanması olabilir. Hâlbuki fakihleri te'vîle yönlendiren sebepler, kelamcıları te'vîle sevk eden sebeplerle aynıdır. Nasıl ki fukahâ sürekli olarak değişen ve gelişen olguların değişen yönlerine Kur'ân merkezli cevaplar sunmak zorunda ise kelamcılar da değişen ve yenilenen olguya cevaplar üretebilmek için te'vîle başvurmak durumundadır. Zira nasslar sınırlı olup problemler sınırsızdır.[487] İbn Teymiyye'nin her türlü kelami görüşe karşı çıkmadığı onun karşı çıktığı şeyin Kur'ân ve sünnet metoduna uygun hareket etmeyen, nassı değil aklı önceleyen ve uydurma hadislerle

---

487 Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 131-132.

istidlalde bulunan kelamcılar olduğu da söylenmiştir.[488] Onun kelamcılarla yaptığı münakaşalar incelendiğinde görülecektir ki o, ashâbın görüşünde (selefî/hanbelî çizgiden) olmayan, kendisine göre "öteki" konumunda olan tüm kelamcıları (özellikle Mu'tezileyi)[489] helakta kabul ederek şiddetli bir tenkide tabi tutmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Batınî te'vîli de sufi (mutasavvıflar) ve felsefeciler (Rafızîler, Batınîler) olarak ayırma sebebi, sufilerin, yorumlarını metne doğrudan delalet eden anlam olarak değil, dolaylı yoldan metne dayandırmaları ve muhtemel anlamlar olarak değerlendirmeleri ve bunu da "işaretler" olarak tesmiye etmeleridir. Bu durumda ortaya konan anlam, lafzın delaleti bakımından değil, itibar kabilinden gerçekleşmektedir. Böylece fıkıhçıların kıyas dedikleri şeye sufiler "işaret" demiş olmaktadır. İbn Teymiyye'nin karşıt olduğu Batınîler ise sufilerin tersine, ortaya çıkan anlamların metnin delalet ettiği asıl anlamlar olduğunu kabul edenlerdir. Fakat o, bu yorumlama tarzının Sülemî'nin (ö. 412/1021) *el-Hakâik* isimli eserinde de mevcut olduğunu görmüş ve batınî kabul edilebilecek her türlü yorumun geçersiz bir te'vîl olacağını belirtmeden edememiştir.[490] Bu örnek, İbn Teymiyye'nin ideolojik tutumunu ortaya koyar niteliktedir. Onun "te'vîl" karşıtlığının ideolojik olduğunun en bariz alametlerinden biri de, kendisinin bir taraftan te'vîle karşı çıkıyor gibi gözükmesi, öte yandan te'vîlden müstağni kalamaması ve mecaza karşı çıkmasına rağmen yeri geldiğinde mecaza başvurmasıdır.[491]

İbn Teymiyye, murâd-ı ilâhînin tespitinde Kur'ân hitabının dilinin esas alınmasının yeterli olmayacağını, nassları anlamanın bunun ötesinde bir husus olduğunu bunun için de öncelikle vahyin Kur'ân lafızlarına yüklediği anlamın ortaya konulması gerektiğini, çünkü murad-ı ilâhînin bu anlamlarda mahfuz olduğunu söylemektedir. Bu anlamların bilgisine de ancak Hz. Peygamber veya seleften gelen beyanlarla ulaşılabilir. Kur'ân'ı, sünneti ve sahâbeden gelen menkûlâtı esas almadan yapılan te'vîl, bir mana ortaya koyar, ancak bu mana Allah'ın murad ettiği mana

---

[488] Yazıcı "a.g.m", s. 235.
[489] Yazıcı, "a.m", s. 241.
[490] İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 240-243; Maşalı, "a.g.m", s. 133.
[491] İbn Teymiyye, **Kitâbu'l-Îmân**, Dâr-u İbn Haldun, İskenderiye, t.y., s. 79-80.

değildir. Allah'ın muradı ise Hz. Peygamber ve sahâbeden nakledilen sözler sayesinde bilinebilir. Çünkü sahâbe vahyin nüzûlüne şahitlik etmiş, Allah'ın maksadını kavramıştır. Dolayısıyla ona göre bir kelimenin asıl anlamı, selefin ona yüklediği anlamdır.[492]

Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla aslında İbn Teymiyye nazar, istidlal, te'vîl ve mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; aksine gerektiği durumlarda bunlara başvurmaktan çekinmemektedir. Hakikatte onun karşı çıktığı nazar, istidlal, te'vîl ve mecaz "öteki" olarak konumlandırdığı Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi fırkaların nazar, istidlal, te'vîl ve mecazıdır. Ona göre bu fırkaların tefsir ve te'vîlleri çoğunlukla batıl ve merduttur. Ehl-i hadis ve Selefî-Hanbelî damardan gelen âlimlerin tefsir, te'vîl ve istidlalleri ise muteber ve makbuldür.[493]

İbn Teymiyye'nin mensubu olduğu ehl-i hadis, Mu'tezile kelamını reddetmesine rağmen bir tür kelam yapmaya mecbur kalmıştır. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile kelamcılarına karşı reddiyeler kaleme alan Abbâs el-Hemedânî'ye, Allah'tan korkması ve kendini bu işe vermemesi yönünde nasihatte bulunmakta, bu tarz kitaplarda fayda görmediğini ve hepsinin bid'at olduğunu vurgulamaktadır. Hamedânî de karşılık olarak "Allah beni affetsin, onlar kelam edip dururken kimse onları reddetmiyor; bu da beni ziyadesiyle üzüyor, sabredemiyorum" dediği nakledilmektedir.[494] Böylece ehl-i hadisin kelam etme gerekçesi, bid'atlere karşı mücadelede aktif rol alma zarureti olarak değerlendirilebilir. Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait görüşleri reddeden eserler vücuda getirmenin gerekliliği hususunda, ilim erbabının batıl bir kelamın yayıldığı bir beldede bulunup da bu kelamı nakzetmemesinin helal olmadığını söylemesi[495] de ehl-i hadisin bu konudaki kanaatini ortaya koymaktadır. Aynı gerekçelerin H. VIII. asırda

---

492 İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. VII, s. 243-244.

493 Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 2, Temmuz-Aralık 2008, s. 13.

494 Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, **Tarîhul-İslam ve Vefeyatül-Meşâhir vel-A'lam**, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1991, C. XVIII, s. 90-1.

495 Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, **er-Red alel-Merîsî (Akaidü's-Selefi İçinde)**, nşr. Ali es-Sâmî en-Neşşâr, Ammâr et-Talibî, İskenderiye, Münşeatü'l-Maarif, 1971, s. 459.

da İbn Teymiyye'nin çıkış noktasını belirlediğini onun da kelamcıların batıl ve merdut kabul ettiği görüşlerine uzunca reddiyeler yazdığını görüyoruz.

Öte yandan İbn Teymiyye Şuûbiyye hareketinin (Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyasi, fikrî ve edebî hareket) İslâm'ın köklerini tahrip ettiğini düşünüyor ve bunun için de mücadele veriyordu.[496] Zira aslı korumak Kur'ân'ı korumak anlamına geliyordu. **O, dönemin bu tahrik edici unsurlarına karşı içe kapanmanın ve Kur'ân'a literal düzeyde yaklaşmanın -lafzı muhafaza adına- doğru olduğuna inanıyordu.** Nitekim İbn Teymiyye, Kur'ân'ı Kur'ân'la anlama teklifini, nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirayet alanını kısıtlamak amacıyla vaz etmiş görünmektedir. Çünkü ona göre, Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleri dışında Kur'ân'ı yorumlayanlar, Allah'a iftira etmişler, Allah'ın ayetleri hakkında ilhâda gitmişler ve kelimeleri vaz' olundukları yerden tahrif etmişlerdir. Bu ise zındıklık ve ilhâd kapısını açmaktır.[497] Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumlayan müevvil, bu dört kaynağın dışına çıkmamalı, kişisel kanaatine yer vermemelidir. İbn Teymiyye'nin batıl te'vîllerin önüne geçme gayesiyle teklif ettiği yöntem (Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri), umulanın aksine gerek mazide (İsmailî, bâtınî te'vîller) gerekse günümüzde en uç yorumlara (Kur'âniyyun ekolünün te'vîlleri) neden olmuş, herkes hasmına karşı argüman oluştururken Kur'ân'ı dilediği ayetle ilişkilendirebilmiş ve konuşturabilmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin tefsir teorisi Hz. Peygamber'in tefsir malzemesinin hacimli olmasını gerektiriyor, fakat aynı zamanda da -tefsirin kaçınılmazlığını savunmasına rağmen-[498] müfessirin kişisel katkı alanını olabildiğince daraltıyordu.[499] Elbette bu durumda tefsir için makul, muteber ve itiraz edilmesi güç kaynaklar önermeliydi. Bu kaynaklar da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Hz. Peygamber'den, sahâbeden ve tâbiînden gelen açıklamalar olacaktı. Anladığımız kadarıyla aklın alanını iyice daraltan İbn Teymiyye, kendi içinde tutarlı bir metot teklif etmeye çalışıyordu.[500] Ancak teklif ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yönteminin de

---

[496] İbn Teymiyye, **İktidâu's-Sırâti'l-Müstekîm Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm**, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, s. 203-207.
[497] İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ**, C. XIII, s. 243.
[498] İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 374-375.
[499] İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 369-370.
[500] Koç, **a.g.e.,** s. 108.

sağlam bir metodolojiye dayanması gerektiğini göz ardı ediyordu. Özetle İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi selefi âlimlerin "en güzel tefsir metodu" başlığı altında sundukları -fakat gerçekçi bir usûlünü belirlemedikleri- bu teklif ve me'sur tefsirle ilgili geleneksel tarif, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin aslında ehl-i hadis paradigmasının sistematik şekli olan Selefi düşünceye dayandığını göstermektedir.[501]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine en büyük katkıyı sunan İbn Teymiyye üzerinde biraz uzunca durmayı tercih ettik; çünkü o hem Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sistemleştirmiş, hem de fikirleri, kendi çağdaşları tarafından muhalefet görse de, daha sonraki dönemlerde zuhur eden bazı büyük reform hareketlerine tesir etmiş, hür ve yeni düşünce başta olmak üzere onun sorgulama ruhu, yeniden inşâcı tutumların çoğunda varlığını sürdürmüştür.[502]

İbn Teymiyye sonrası tefsirler ve usûl eserleri incelendiğinde ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir usûl kaidesi olarak neredeyse çoğunda yer aldığı görülür. Osmanlı müelliflerinden Molla Fenârî'nin *Aynu'l-A'yân* adlı eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini belirli usulcülerin kural haline getirdiğini ifade etmesi[503] İbn Teymiyye'nin şahsına işaret olarak yorumlanabilir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), tefsirinin mukaddimesinde hocası İbn Teymiyye'nin **Ehsenü turuki't-tefsir** başlığında yazdıklarını aynen tekrarlamıştır.[504] Suyûtî'den sonra kaleme alınan usûl eserlerinde de çoğunlukla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir yöntem olarak yer aldığını görüyoruz. Çağdaş dönem tefsirlerinden ve tezimize örneklik eden Şinkîtî de, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir usûl olarak benimsediğini ifade etmiş hatta tefsirine isim olarak vermiştir. Yine çağdaş dönemde Hindistan başta olmak üzere muhtelif yerlerde benzer isimlerle veya Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini metot edindiğini belirten tefsirler vücuda getirilmiştir. Şimdi kısaca çağdaş dönemdeki bu etkileşim ve yansımaların üzerinde duracağız.

---

[501] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 14.
[502] Fazlur Rahmân, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 44.
[503] Fenârî, **a.g.e.**, s. 7.
[504] İbn Kesîr, **a.g.e.**, C. I, s. 3.

### 1.2.4. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Çağdaş Dönemdeki Yansımaları

Genel kabule göre İslâm dünyasının çağdaşlık tecrübesi, dünyanın çehresini değiştiren gelişmelerin yaşandığı XX. yüzyılda başlar. Elbette bu tecrübe bir anda değil, Batı karşısında alınan peyderpey yenilgilerle başlamıştır. Bu mağlubiyet karşısında İslam dünyasında çeşitli sorgulamalar neşet etmiş ve bu badireden çıkış yolları aranmaya başlamıştır. Bu minvalde birçok ilim adamı ilk asırlardan sonra dine muhtelif hurafe ve hatalı düşüncelerin girdiğini, âlimler arasında taklidin arttığını, nasslar yerine fakihlerin, kelamcıların ve müfessirlerin şahsî görüşlerinin revaç bulduğunu, tasavvuf ve tarikatların halkı miskinleştirdiğini, dolayısıyla tek çarenin İslam'ın özüne dönülmesi olduğunu ileri sürmüşler ve bu saikle İslam'ı yeniden ihya, ıslah ve tecdit çağrıları yapmışlardır. Bütün bunlar İbn Teymiyye'nin görüşlerini hatırlattığı için XIX. asırdan itibaren ortaya çıkan Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), Cemaleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Mahmud Şükri el-Alûsî (ö. 1924), Muhammed İkbal (ö. 1938) ve Mehmed Âkif (ö. 1936) gibi çağdaş ıslahatçılar da selefilikle ilişkilendirilmiştir.[505] Vehhâbî hareketi de ilhamını İbn Teymiyye'nin görüşlerinden alarak yaklaşık XVIII. yüzyılın ortalarında Arabistan'da aşırı derecede muhafazakar bir Hanbeli kılıkla ortaya çıkmıştır. Gerek Vehhâbîlik gerekse günümüzde farklı eğilimlerle ortaya çıkan selefilik, yine İbn Teymiyye üzerinden bir güç elde etmiş ve onun çok boyutlu olan fikir ve düşünceleri üzerinde adeta bir tekel oluşturmuşlardır.[506] Bu Selefiyeci hareketi başlatan Muhammed İbn Abdülvehhâb (ö. 1200/1792), gençliğinde tasavvufa yönelmiş, daha sonra İbn Teymiyye'nin eserlerinden etkilenmiştir. İbn Teymiyye'nin bütün eserleri, özellikle *Minhâcü's-Sünne ve Siyâsetu'ş-Şeriyye*'si bütünüyle Abdülvehhâb'ın eserlerine geçmiştir.[507] Vehhâbîler de dinin kaynağı olarak yalnızca Kur'ân ve sünneti kabul ederek katı lafızcı bir tutum içine girmişlerdir. Muhammed b. Suud'un İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini

---

505 Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", **(Tarihte ve Günümüzde Selefilik)**, s. 47; Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Tefsir", s. 193.

506 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.**, s. 38.

507 Henri Laoust, **İslam'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yay., 2017, s. 440.

benimsemesiyle başlayan ve aynı zamanda selefin himayesine sığınmış olan Vehhâbî hareketi, askeri yönden Necd'den Hicaz'a yayılmış ve İslam'ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine, Vehhâbî nüfuzuna girmiştir.[508] Vehhâbîler, tasavvufun tüm şekillerini reddettikleri gibi İbn Teymiyye'den daha sert şekilde her türlü akılcı eğilim ve akımları da reddetmişlerdir.[509] Vehhâbîlik, aslen İbn Teymiyye nazariyesini ihya etmek üzere yola çıkmış; ancak kendi üslubu ve yöntemiyle İbn Teymiyye çizgisinden farklı bir yöne evrilmiştir.

Selefiliği üç ana hat üzerinde değerlendirmek gerekir. Bunlardan ilki, sistematik selefiliğe zemin hazırlayan ehl-i hadis ekolüdür. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu ekolün sembol ismi Ahmed b. Hanbel'dir. Hicrî III. asırda İshâk b. Râheveyh (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi âlimler de ekolün güç ve nüfuz kazanmasına sebep olan isimlerdir. İlerleyen dönemlerde ise Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İbn Battâ el-Ukberî (ö. 387/997) gibi Hanbelî imamlar tarafından temsil edilmiştir. Selefiliğin ikinci hattı, ehl-i hadise dayanan İbn Teymiyye ile onun talebeleri olan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tarafından temsil edilmiş hatta selefilik İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye tarafından sistematize edilmiştir. Zira İbn Teymiyye'ye göre "Selef âlimlerinin din hakkındaki görüş ve amellerini bilmek sonraki neslin görüş ve amellerini bilmekten çok daha hayırlı ve faydalıdır." İlk dönemlerden itibaren ehl-i sünnet geleneğindeki hâkim tefsir paradigmasının büyük oranda İbn Teymiyye ve selefiliğe ait olduğu söylenebilir. XVIII yüzyılda selefilik, Muhammed b. Abdulvehhab ile birlikte Vehhâbîlik adıyla siyasal ve ideolojik bir kimlik kazanarak yeniden canlılık kazanmış, Suudi ailesinin himayesine girmesiyle de tarihinde ilk kez bir devletin resmi mezhebi haline gelmiştir[510] Selefilik ve tefsir konusunda üçüncü hat ise modern dönemde ıslah, tecdit söylemiyle adından söz ettiren yeni Selefiliktir. Dini sahada ıslah ve tecdidi savunan Reşid Rızâ, modern dönem selefiliğine dinamizm kazandıran önemli bir isimdir. Onun *Menâr* tefsirinde

---

508 Fazlur Rahman, **İslam**, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 273.
509 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 46.
510 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.**, s. 41.

İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi selefi âlimlerden sık sık alıntılar yaptığı görülmektedir.[511]

Modern dönemde -temel referans noktaları İbn Teymiyye olmasına rağmen- farklı yöntem ve hedeflerle ortaya çıkan selefi hareketlere de değinmek gerekir. Bunları üç gruba ayırmak mümkündür. İlki, davet-tebliğ eksenli geleneksel selefiliktir. Öze dönüşü savunan, bidat ve hurafeleri reddeden bu anlayış, aktif siyasete girmemeyi; fakat mevcut siyasi otoritelerle barış içinde yaşamayı prensip edinerek, insanları yalnızca Kur'ân ve sünnet etrafında toplamayı gaye edinmiştir. İkincisi, şiddeti yöntem olarak benimseyen selefiliktir. Baskıcı rejimlerin bir tezahürü olarak ortaya çıkan şiddet ideolojisi, selefi yapılardan beslenmiştir. Amaçları tağuti rejimleri ortadan kaldırıp Müslümanları hilafet bayrağı altında toplamaktır. Onlara göre ictimai değişim ve dönüşümün yegâne aracı cihad ve cihadın yegâne aracı da silahtır. Bu selefilik anlayışına sahip olanların kullandığı din dili, siyasi analizleri, dünya sistemini okuma biçimleri, Müslüman toplumun sorunlarını tespit şekilleri kendilerine baskın bir cazibe katmaktadır. Cihadi selefilik olarak tanımlanan bu grupların dini anlama biçimleri, diğer selefi grupların anlayışlarıyla benzerlik arz etmektedir. Dini metinleri literal tarzda yorumlamak, akıl ve içtihada karşı çıkmak, peygamberi örnek almak yerine onu birebir taklit etmek, ilk Müslüman nesillerin uygulamalarını evrensel kabul etmek ve zaman ve mekâna göre değişkenlik göstermeyi reddetmek, onların ortak özelliklerinden bazılarıdır. Üçüncüsü ise ıslahatçı selefiliktir. Sosyal ve siyasal konularda diğer iki gruba göre daha ılımlı bir yaklaşım sergileyen bu grup, hayatın tüm alanlarında aktif olarak yer almayı, toplumsal ve siyasal değişimin tedrici ve barışçı bir şekilde yapılması gerektiğini savunmaktadır. Belirli bir siyasi kimliği dayatmayışları ve Sünnilik içerisinde yer alan tüm mezheplere eşit mesafede durmaları sebebiyle bu hareket, Mısır'da hayat bulan diğer dini oluşumları kendi içinden çıkaran bir ana bünye konumuna getirmiştir. Bu grup, insanları saf tevhide, selefin anlayışı istikametinde sahih sünnete davet etmekte, her türlü bidat ve hurafelerden uzak durmayı telkin etmektedir. Onlara göre İslam, hem din hem devlettir, her zaman ve mekan için geçerlidir. Müslüman bir toplumun inşâ edilmesi için Allah'ın

---

[511] Öztürk, **"Selefilik ve Tefsir"**, s. 191-193; 264.

indirdikleriyle hükmedilmesi gerekir. Dünya işlerinde şeriatın hükmünü uygulamamak haddi aşmaktır. Hilafetin yeniden dönüşü ve Allah'ın vaat ettiği zaferin gerçekleşmesi tevhidin intişarına bağlıdır. Siyasi iktidarlarla silahlı mücadele yapılamaz. Bu tür eylemler ancak fitneyi çoğaltır.[512]

XIX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan tüm ihya ve ıslah hareketleri ise İslam'ın ana kaynaklarına dönüşü bir prensip olarak benimsedikleri için selefi bir görünüm arz ederler. Ancak yöntem ve olaylara yaklaşım biçimleri tamamen birbirinden farklıdır. Beslendikleri kaynaklar aynı olmasına rağmen ilk dönem selefilik ile son dönem ıslah hareketleri de gerek tarihsel, gerekse epistemolojik ve metodolojik olarak muhtelif veçhelere sahiptirler. Onların en önemli özelliği, kendileri dışındaki düşüncelere karşı hoş görüsüz ve katı olmalarıdır. Söz gelimi Muhammed Abduh, mucizelerin imkânı kabul edilmeli demekle birlikte; akli ya da tarihsel gerekçelere dayanılarak temkinli yaklaşılabileceğini ve tek tek ele alınması halinde mucizelerin reddedilebileceğini söyler. Hindistan'da ıslah hareketlerinin öncülerinden Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1889) cevabı ise çok farklıdır. Ona göre tabiatta sebep-sonuç ilişkisi nedeniyle bir düzen mevcuttur. Bu düzen hiçbir doğaüstü kudretin müdahalesine imkân ve izin vermez. Dolayısıyla Ahmed Han mucizelerin imkânını kesin biçimde ve de ilke düzeyinde reddetmektedir. Yine Muhammed Abduh, hadislerin ilke olarak ve genel düzlemde kabul edilmesi gerektiğini savunurken Ahmed Han, hadisleri tümden reddeder.[513]

Hind alt kıtasına baktığımızda önceleri sayıları onlarla ifade edilen tefsirlerin, 1857 yılından sonra artış gösterdiğini görüyoruz. Şah Veliyyullah ile başlayan Kur'ân merkezli din anlayışı insanları Kur'ân etrafında toplamış, bu yeni yapılanma sayesinde Hindu adet ve geleneklerini din sanan insanlar, yüzlerce medresede verilen eğitim sayesinde gerçek İslam'la tanışma fırsatı yakalamışlardır.[514] Bu Kur'ân'a dönüş çağrıları ve çabaları, ilerleyen süreçte kendilerini ehl-i Kur'ân diye adlandıran bir ekolün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Temel görüşleri Seyyid Ahmed Han'a

512 Yıldırım, Çınar, **a.g.e.,** 54-63.

513 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler III**, s. 54-55.

514 Birışık, **Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, s. 279.

dayanan bu ekol mensupları, “Kur’ân bize yeter” sloganıyla yola çıkarak Hint-İslam toplumunu içinde bulunduğu geri kalmışlık ve kötü durumdan kurtarmak için fikri mücadeleye girişmişler ve bu mücadelede klasik İslam anlayışıyla başarılı olamayacaklarına inanmışlardır. O sıralarda karşılarında, aklı en zayıf hadise bile feda eden ve nassların zâhirîne sıkı sıkıya bağlı olan ehl-i hadis gibi bir ekolün bulunması da Ahmed Han ve arkadaşlarının işini kolaylaştırmıştır.[515] Ahmed Han, İslam’ın ve özelde dini ahkâmın kaynağını Kur’ân ile sınırlandırmayı teklif ederek geleneksel anlayışın tahammülünü zorlayan bir sürü fikirler ortaya atmıştır. Örneğin ona göre melek ve şeytanlar mücessem varlıklar olmayıp Allah’ın yarattığı kuvvelerden bir kuvvedir. Kur’ân’da bunun aksini ifade eden ayet yoktur. Bilakis En’âm Suresi 8.[516] ve 9. ayetler[517] klasik melek tasavvurunu reddederler. Şeytanın insanın içinde kuvve olduğuna dair de Kâf Suresi 16 *(Şüphesiz insanı yaratan Biziz ve onun iç beninin ona neler fısıldadığını Biz biliriz. Çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız.)* ve Yûsuf Suresi 53. ayetleri *(…insanın kendi benliği de onu kötü fiil işlemeye sürükleyebilir..)* delil getirmektedir.[518] Bir başka Kur’âniyyûn ekolü müntesibi Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) ise sünneti hiçe saydığı için namaz rekatlerini Kur’ân’dan çıkartmaya çalışmakta ve bu konuda Fâtır Suresi’nin *(Hamd, göklerin ve yerin yaratıcısı olan ve melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a mahsustur.)* şeklindeki ilk ayetini sözüne şahit kılarak beş vakit namazın iki, üç, dört rekat olduğunu söylemektedir.[519] Yine Çekrâlevî’ye göre “Kur’ân’da olmadığı için ezan okunması küfürdür. Mü’minlerin Cuma günü namaza çağrılmalarından bahseden *(Siz ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınızda alışverişi bırakıp Allah’ın zikrine koşun!..)* Cuma Suresi 9. ayetini bugün okunan ezana hamletmek, ilâhî kelamda tahrif anlamına gelir. Çünkü ne bu ayette ne de Maide Suresi 58. ayet *(Onları salâta çağırdığınızda, onu hafife alır ve alay ederler…)* gibi başka ayetlerde buna dair bir karine yoktur”. Ona göre “Nida kelimesi yüksek bir sese işaret etse de bu yüksek sesle

---

515 Birışık**, a.e**., s. 319-320.

516 وَقَالُوا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌّ وَلَوْ اَنْزَلْنَا مَلَكاً لَقُضِيَ الْاَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ

517 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ

518 Birışık, **a.g.e**., s. 334.

519 Birışık, **a.e.**, s. 350.

“ho, ho” gibi bir seslenme değil aksine sükûnetle söz söylemek kastedilmiştir”.[520] Ahmeddüddin Amritsarî, İnâyetullah Han el-Meşrıkî ve Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) de bu ekolün temsilcilerinden bazılarıdır. Kendilerini Ehl-i Kur’ân olarak tanımlayan bu kişiler, sünneti devre dışı bırakarak Kur’ân’ı yalnızca Kur’ân’dan anlamaya çalışmışlar ve te’vîle sınırsız bir saha bırakmışlardır. Mezkûr ekole göre Kur’ân, her bakımdan şâfî ve kâfidir, kendi kendisini tefsir eder,[521] ayrı bir kaynağa ihtiyaç yoktur. Aynı zamanda klasik tefsir yöntemlerini de -işe yaramaz olduğu kabulünden hareketle- yok saymışlardır.

Hint alt kıtasında hararetli biçimde savunulan bu Kur’âncılık söylemi aynı tarihlerde Mısır’da da taraftar bulmuştur. Tevfîk Sıdkî (ö. 1920) de kendisini “Biz Kur’âncılar” olarak tanımlamış ve En’âm Suresi 38. ayetiyle *(Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.)* istidlalde bulunarak ihtiyaç duyulan her bilginin Kur’ân’da var olduğunu ileri sürmüştür.[522] Yine A. Subhi Mansûr, Mısır merkezli Kur’âncılık söyleminin öncüsü kabul edilmektedir. Ona göre İslam’ın tek kaynağı Kur’ân’dır. Çünkü onda Müslümanların ihtiyaç duyabilecekleri her şey açıklanmıştır. Kur’ân mücmel ve açıklanmaya muhtaç bir kitap değildir.[523] Aynı bölgeden Muhammed Ebû Zeyd ed-Demenhûrî de (ö. 1940 ve sonrası) tefsirindeki metodunun Kur’ân’ı yine kendisinden anlamak olduğunu söyleyerek Kur’ân’ın harici bilgilere ihtiyaç duymadığını savunmuştur. Ona göre Kur’ân’ın bütün konularının belli olabilmesi için her bir ayetin konusuyla alakalı diğer ayet ve sûreler okunmalıdır. Ancak bu üslupla Kur’ân, Allah’ın haber verdiği gibi kendi kendisini tefsir eder. Kur’ân, âlemde var olan Allah’ın kanunları ve toplum nizamının -teyit ettiği Kur’ân’a uygun olan gerçeklikler- dışında başka hiçbir şeye muhtaç olmayan bir kitaptır. Ebû Zeyd, Ehl-i Kur’ân ekolündeki bazı kişilerden farklı olarak Kur’ân’ın tatbiki olduğu için amelî sünnetin önemine dikkat çekmekte ve bu doğrultuda Rasul’ün vazifesinin, Kitab’ı tebliğ etmek

---

520 Birışık, **a.e**, s. 349.

521 Esat Özcan, **Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği)**, İstanbul, Kitap Yay., 2019, s. 183.

522 Birışık, **a.g.e.**, s. 353, 365, 383.

523 Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’ân Tasavvuru: Kur’âncılık ve Kur’ân İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, **Marife Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 3, 2010, s. 23.

ve amel ederek insanları hidayete sevk etmek olduğunu da vurgulamaktadır.[524] Bu durumda onun, "Kur'ân'ı anlamada harici bilgilere gerek yoktur" derken hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ebû Zeyd tefsirinde, dipnot şeklinde kısa açıklamalar yapmakta ve bol miktarda bir ayeti başka ayetlere atfetmekle yetinmektedir. Örneğin Ebû Zeyd de Seyyid Ahmed Han gibi meleklerin, Allah'ın kâinattaki yasaları olduğunu ve bu yasaların insanlara müsahhar kılındığını (boyun eğdirildiğini), meleklerin Âdem'e secdesini (Bakara 2/34) de böyle anlamak gerektiğini ifade etmektedir.[525]

Mısır'da Kur'ân'a dönüş, **Kur'ân merkezli İslam söylemi** gibi görüşlerin öncülerinden birinin de Cemâleddîn Afgânî (ö. 1897) olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hiç şüphesiz Afgânî ve onun öğrencisi Abduh, Mısır'da reformculuğun gelişmesine mutlak etkide bulunan iki isimdir. Abduh'un öğrencisi Reşid Rızâ da aynı söylemi benimsemiştir. Nitekim onlar, *Tefsîru'l-Menâr*'ın mukaddimesinde -İbn Teymiyye'den mülhem olarak- en güzel yöntemin Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsir edilmesi olduğunu; çünkü bu yolla farklı yerlerde geçen aynı kelimenin kullanış şekillerinin ve ayete kattıkları mananın bilinebildiğini ifade etmişlerdir.[526] Onların da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, bir ayette yer alan lafzın anlamının diğer ayetlerden yola çıkarak belirlenmesi ya da güçlendirilmesi şeklinde anladıklarını söylemek mümkündür.

Seyyid Kutub'un da Kur'ân İslamcılığından etkilendiğini söylemek mümkündür. Çünkü o tefsirinde yeniden Kur'ân'a dönülmesi ve Kur'ân'ın gölgesinde hayatın İslamlaştırılması gerektiğini vurgulamıştır.[527] Bundan dolayı Kutub, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye çalışmış, rivayet malzemesine çok az yer vermiştir.[528]

İlk dönemlerde ehl-i hadis tarafından Kur'ân tefsirinde gelişigüzel ve mezmûm reyi sınırlamak için vaz' edilen "Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözüyle tefsir"

---

524 Muhammed Ebû Zeyd, **el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Sir Seyyid el-Mektebe-tü't-Tezkâriyye, 1349/1934, Mukaddime.

525 Muhammed Ebû Zeyd, **a.e.**, s. 7.

526 Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, C. I, s. 20.

527 Seyyid Kutub, **fî Zilâli'l-Kur'ân**, Diyarbakır, Dârü'l-ilm, t.y.,C. I, s. 11-18.

528 Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru", s. 23.

şeklindeki ayetleri anlama usûlü, Hicrî VIII. asırda İbn Teymiyye tarafından kendi dönemindeki selefi çizgiye muhalif olan görüşlere, batıl kabul ettiği te'vîllere ve uydurma hadislere mani olma gayesiyle sistematik hale getirilmiştir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise kendilerini Kur'ân ve akıl dışında bir şeyin sınırlamasına izin vermeyerek 'Kur'ân Bize yeter' düşüncesini savunanlar ortaya çıkmış ve çok geniş bir alanda söz söyleme hürriyeti elde etmişlerdir. Sîret ve sünneti devre dışı bırakarak yapılan bu radikal yorumları da genelde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kılıfına giydirerek gerçekleştirmişlerdir. Ancak bir hususun altını çizmek gerekir ki, ilk dönemlerden itibaren gerçekleştirilen ayeti diğer ayetlerle birlikte anlama kuralı ile çağdaş dönemde Kur'âncılar tarafından dillendirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çıkış noktaları aynı değildir. Onlara göre Kur'ân tek temel kaynak olup başka bir kaynağa ihtiyacı yoktur. Hâkim gelenekte ise Kur'ân ilk temel kaynak olup diğer kaynaklar onu doğru anlamanın araçları konumundadır. Ortaya çıkan sonuca göre, Kur'ân'ı bütün olarak anlamayı gerekli kılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, çağdaş dönemde bazı ekol veya kişilerin kendi argümanını güçlendirmek için başvurduğu sığınak haline gelebilmiştir. (Meleklerin kanatlarından namazın rekâtlarını çıkarmak gibi). Hâlbuki ehl-i hadis mensuplarının, dinin kaynaklarını Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle sınırlaması, yine o çizgiyi takip eden İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ın öncelikle Kur'ân'dan anlaşılması gerektiğini, burada bulunamadığı takdirde sırasıyla sünnete, sahâbe ve tâbiîn sözlerine müracaat edilmesi gerektiğininin altını çizmesi, kendi paradigmalarını tahkim etmeye, "öteki" olarak konumlandırdıkları kişi veya fırkaların aşırı, temelsiz ve keyfî te'vîllerine mani olmaya yönelik idi. Her ne kadar durum böyle olsa da, İbn Teymiyye tarafından en güzel, en sorunsuz anlama yöntemi olarak takdim edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, çağdaş dönemde "Kur'ân bize yeter" diyenler tarafından uygulanıp benimsenmiş, en aşırı ve uç yorumlar da yine bu yönteme başvurularak yapılmıştır. Ayrıca Kur'âncılar tarafından genellikle Hz. Peygamberin sîret ve sünnetinden bağımsızlaştırılan ve nüzûl ortamından koparılan böyle bir Kur'ân anlayışı, Deizm'e kapı aralamıştır denilebilir. Bu anlayış taraftarları herhangi bir usûllerinin olmaması sebebiyle farkında olmadan Deizm'e hizmet etmişlerdir. İyi niyetlerle öne çıkarılan ve en güzel yöntem olarak sunulan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, -zincirleme halinde- peygamberi yok saymak sonucuna çıkan (teoride yok saymasa

da) Kur'âncılık anlayışına, Kur'âncılık ise Deizm'e kadar götüren bir neticeye müncer olabilmiştir.

### 1.3. Değerlendirme

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ayetlerle istişhadın ortaya çıkışı Hz. Peygamber dönemine kadar uzanmaktadır. Rasulullah (a.s.) kimi zaman Mekkî döneme şahitlik edemeyen/bağlama vakıf olamayan müminlere, Mekkî ayetleri okuyabilmiştir. Fakat başından sonuna kadar her bir ayetin inişine şahitlik etmek suretiyle vahyin rahle-i tedrisinden geçen sahâbe için böyle bir açıklama gerekliliği oluşmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatı ve ilâhî kelamın mesmu' iken mektûb hale gelişinden sonra nüzûl ortamı kaybolmaya başlamış, böylece Kur'ân, yavaş yavaş anlama/yorumlama eyleminin nesnesi haline gelmiştir. Ayrıca bu süreçte hem Müslüman nüfus artmış, İslam farklı bölgelere intişar etmiş hem de Müslümanların yaşadığı travmalar çeşitli ihtilafları meydana getirerek bir takım ekol ve fırkaların zuhur etmesine sebep olmuştur. Her bir ekol ve fırka ise kendi paradigmasını tahkim etmek için Kur'ân'a ya da sünnete başvurarak meşru bir kaynağa dayanma ihtiyacı hissetmiştir. Bu da tabiatıyla muhtelif görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hâlbuki ilk kurucu nesil olan sahâbe, hadiselere bütüncül yaklaşıyor, ilâhî kelamın kazandırdığı perspektifle ve zihinlerine yerleştirdiği dünya görüşü ile sorunları çözüyordu. İlerleyen zamanlarda zihni vahiyle teşekkül etmiş olan kurucu neslin irtihaliyle birlikte, bu bütüncül bakış ve perspektif kaybolmuş, parçacı bir yaklaşım devreye girmiştir. Böylece toplumsal ya da bireysel olarak ortaya çıkan muhtelif soru ve sorunları çözebilme gayesiyle tek tek ayetlerden hükümler istinbat edilmeye başlanmıştır. Nitekim erken bir dönemde Mukâtil b. Süleyman tarafından telif edilen ve beş yüz ahkâm ayetini ele alan *Tefsîru Hamsi Mie'*nin telif edilmesi bu söylediğimizi doğrular mahiyettedir. Zamanın ve şartların getirdiği bir gereklilik olsa da mesele fıkhına yoğunlaşılması ve bütünlüğün kaybedilerek parçalara gark olunmasıyla, İslami gelenekteki ilk kırılmanın yaşandığı söylenebilir. Ahkâm ayetlerinin –sayı olarak değişkenlik göstermekle beraber- belirlenmesinden sonra bu defa da aynı konuda nazil olduğu halde hükümleri birbiriyle çelişir gibi görünen (müşkil) ayetlerin nasıl uzlaştırılacağı üzerinde durulmuş ve bunun çözümü olarak

ulema tarafından 'bir konuda son inen ayetin önce inen ayetlerin hükmünü ortadan kaldıracağı' şeklinde kabul gören ve ayetleri sondan başa doğru okumayı öngören *nesh teorisi* geliştirilmiştir. Hâlbuki çelişki vehmini doğuran şey, ayetlerin aslî bağlamını gizleyebilen tilavet tertibine göre okunması ve ayetlerin tarihsel bağlamına müracaat edilmeden literal bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışılmasıdır.[529] Nitekim neshin ahkâm ayetlerinde vuku bulacağını kabul edenler, ayetlerin ontolojik zeminine yeterince inmemiş hem de Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre değil Mushaf sırasına göre okuyarak belki de en başta söylenen sözü en sonda kabul etmişler ve böylece zihinlerinde -aslında olmamasına rağmen- çelişki izlenimi vuku bulabilmiştir. Oysa Kur'ân, kendi bünyesindeki tedricilik yöntemi ile söze bir yerden başlamakta ve belirli bir amaç doğrultusunda aşama aşama ilerlemektedir. Kur'ân içi böyle bir yöntem izlenmesinin sebebi ise, muhatapların tevhid algısını tashih etme, şeksiz bir ahiret inancını sağlama; bunun uzantısı olarak da sosyo-ekonomik adaletsizliği bertaraf etme ve ahlaki değerleri kuşanma gibi erdemleri zihinlere yerleştirmek suretiyle yeni bir davranış sistemi tesis etmeyi hedeflemesidir.

Birinci bölümde işaret ettiğimiz gibi kendilerini sünnetin müdafisi olarak konumlandıranlar (Ehl-i hadis), kendilerinden olmayanların görüş ve düşüncelerini batıl/merdud olarak kabul etmiş ve dinin kaynaklarını Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle sınırlayarak literal/zâhirî bir okumaya tabi tutmuşlardır. Onların bu sınırlama ile reylerini batıl/mezmum olarak kabul ettikleri kişi veya fırkaların reyleriyle görüş beyân etmelerine engel olmayı hedefledikleri söylenebilirse de aslında onların bu çabalarını, Kur'ân'ı anlayıp yorumlamada bir usûl ve çerçeve belirleme olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Ancak bu iyi niyetli çabanın, ideoloji ve siyaset sarmalından bağımsız olduğunu da söylemek zordur. Nitekim siyaset çoğu zaman iyi niyetleri manipüle edebilmiştir. Hicrî VIII. asırda İbn Teymiyye tarafından iç ve dış saldırılara karşı en ideal tefsir yöntemi olarak takdim edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de Ehl-i hadis ekolüyle benzer gayelerle sistematize edilmiş görünmektedir. Zira İbn Teymiyye, ismi Ehl-i hadis ile özdeşleşen Ahmed b. Hanbel ekolünü yani selefi takip etmektedir. İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı anlamada bir usûl

---

[529] Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, 2013, s. 21.

belirleme çabası kendi dönemi açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu ideolojik okumanın bir usûl olarak devam ettirilmesi, ilerleyen süreçte metnin donmasına yol açmış ve bu durum da hesap edilemeyen birçok probleme kapı aralamıştır.

İlk dönemlerden itibaren tarihsel süreci takip ettiğimizde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin birçok usûl eserinde ibare olarak yer almasına rağmen, bu yönteme dair herhangi bir usûl önerilmediğini fark ettik. Bir başka ifadeyle, söz konusu eserlerde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin isim olarak var olduğunu fakat müsemmasının olmadığını tespit ettik. Bu sebepten ötürü, her bir müfessirin atıfta bulunduğu ayet veya ayetler diğerinden farklı olmakta, dolayısıyla muhtelif yorumlar ortaya çıkmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla 'bir ayette mücmel (kapalı) olan hususun diğer ayet ya da ayetlerde tebyîn edilmesi veya bir ayette muhtasar olan konunun diğer ayet ya da ayetlerde tafsilatlı halde açıklanması' şeklinde tarif edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk zeminini daha çok ahkâm ayetleri oluşturmuştur. Önceleri, sözün ayetle tamamlanması (istişhadı), yatay atıflarla (siyâk/sibâk) ayetlerin birbirini açıklaması, dikey atıf (arada zaman ve zemin farkı olan ve muhtelif sûrelerdeki ayetler) irtibatlandırmaları ya da "bir lafza verilen mananın aynı lafzın geçtiği diğer ayetlerle anlamının pekiştirilmesi" diyebileceğimiz ayetler arası atıflar, yine "Kur'ân ayetleri birbirine benzer, birbirini tasdik eder" şeklindeki yaklaşımlar -bir usûlü olmasa da- düşünce olarak hep varlığını sürdürürken, daha sonra nesh bağlamında konu edinilen ahkâm ayetlerinin istinbatı ameliyesinde, "Kur'ân'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder" veya "bir yerde mücmel olan husus diğer yerde açık hale gelir" şeklinde yer almaya başlamıştır.

Kronolojik olarak incelediğimiz ve İbn Teymiyye öncesi telif edilen *fıkıh usûlü* eserilerinde -ulaşabildiğimiz kadarıyla- Cassâs, İbn Hazm, Ebû'l-Muzaffer, Gazâlî, İbn Kudâme, Karâfî, Siğnaki, Hindî gibi müelliflerin *"Bir ayette mücmel olan bir ifade başka bir ayette mübeyyen hale gelmiştir", "Kur'ân ayetlerinin bir kısmı diğer bir*

*kısmını tefsir eder" ya da "Kur'ân Kur'ân'ı açıklar"*[530] şeklinde ifadeleri mevcuttur. Şafiî ise Kur'ân'da *nas (açık)* ifadeler olduğu gibi *cümle (kapalı)* ifadelerin de mevcut olduğu; fakat bu kapalılığı Hz. Peygamber'in açıkladığı yönünde görüş bildirmiştir.

Tefsirleri incelediğimizde ise Mukatil b. Süleyman, Ebû Ubeyde, Taberî, Tahâvî, Ebû Müslim el-İsfehânî, Mâturîdî, Cassâs, Mâverdî, İbnu'l-Cevzî, Zemahşerî ve Kurtubî'nin tefsirlerinde "*mücmel bir ayetin başka bir ayette mübeyyen/müfesser hale geldiğinden, ayetlerin birbirine benzediğinden veya ayetlerin bir kısmının diğer kısmını tefsir ettiğinden, ya da ayetin siyakının ayeti tefsir ettiğinden"* söz edildiği ve bunu pratikte uygulamaya çalıştıkları, fakat Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili herhangi bir problem görmedikleri ve sabit-i kadem bir usûl ortaya koymadıklarını da eklememiz gerekir. Lugavî tefsir müellifi Ebû Ubeyde'nin "mücmel" ifadesini kullanmadan Meâric Suresi 19. ayeti devamındaki 20. ayetin tefsir ettiğini (fesserahâ) zikretmesi, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin beyân yönlerinden en fazla üzerinde durulan "mücmelin beyânı"nın izdüşümü olarak anlaşılabilirse de, ancak aynı sözün akışı içerisinde bir kapalılık kalmadığı için bu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değildir. Nitekim filolojik tefsirlerin tedvin edilmeye başlanması, dilde meydana gelen değişiklikler sebebiyle asli manayı muhafaza etme gayretine matuftur. Kaldı ki müellif siyâk ve sibâkın ayeti anlamadaki önemine işaret etmiş de olabilir. Yine Kur'ân'ın beyân yönlerinden kabul edilen müşkilin tavdîhinin, ilk olarak İbn Kuteybe tarafından, *"ayetin baş tarafındaki işkali, son kısmı mübeyyen hale getirmiştir"* şeklinde gündeme getirildiği söylenebilir. Fakat aynı ayet içerisinde sözün tamamı okunmadan parçacı bir yaklaşımla müşkilden söz etmek, konuşan bir insanın sözünü bağlamından koparmaya benzer. Dolayısıyla bu yaklaşım da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak isimlendirilemez.

Kur'ân'ın bazı ayetlerinde mücmel olarak geçen hükümlerin diğer ayetlerde daha ayrıntılı ve açık bir şekilde ortaya konduğu şeklindeki genel kabul, ahkâm tefsirinin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri tarzında başladığına işaret etmektedir.[531] Zira

---

530 4/Nisa 34'ü 2/Bakara 228 ile açıkladığı 4/Nisa 34'ün tefsirine bakılabilir.

531 Muammer Erbaş, **Kur'ân-ı Kerim'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı, 2008, s. 110.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemi, diğer tefsir türlerinde olduğu gibi fıkhî tefsirde de en muteber yöntem kabul edilmektedir. Tersinden bakacak olursak, mücmel ayetteki hükmün başka ayette tebyini şeklindeki bu yaklaşıma, ilk defa ibare olarak Ebû Müslim[532] ve Mâturîdî tarafından hüküm istinbatında yer verilmesi,[533] anlamı kapalı olan ayetin bir başka ayette açıklanması tarzındaki yaklaşımın *ahkâm bağlamında ortaya çıktığını* göstermektedir. Nitekim Hicrî III. ve IV. asırlarda izdüşümlerine rastlanan'mücmel ayetin bir başka ayetle mübeyyen oluşu' şeklindeki bu yaklaşım, daha sonra İbn Teymiyye tarafından Kur'ân'ın kendini açıklama biçimlerinden biri olarak sistemli hale getirilecektir.[534]

Yine birinci bölümden hareketle söyleyebiliriz ki, müfessirlerin metodunun incelendiği birçok çağdaş çalışmada, kendisi bu şekilde ifade etmese de müfessirin ilk başvurduğu metodun, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduğunu söylemek akademik bir sünnet haline gelmiştir. Oysa bazı müfessirlerin gerçekleştirdiği irtibatlandırmalar, istişhad, iktibas veya istidlal kabilinden olup Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine tekabül etmemektedir. Bu durumda tefsirin neliğinden hareketle müfessirin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakılmalıdır.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada ifrat ve tefrit olmak üzere iki ayrı uçtan bahsetmek mümkündür. İfrata örnek olarak, Kur'ân'ın her harfinde bin mana arayan dolayısıyla onun zû vucûh (sonsuz manalar içeren) bir içeriğe sahip olduğuna inanan işârî/bâtınî yorumların öncüsü Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), İbn Arabi (ö. 543/1148) gibi tasavvuf erbabının yorumları zikredilebilir. Tefrit cephesinde ise literal tutumlarıyla Davud ez-Zâhirî (ö. 297/910), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve çağdaş dönemden Muhammed Emin Şinkîtî (ö. 1974) gibi isimlerin önderlik ettiği zâhirî ve selefi söylemden söz edilebilir. Hâlbuki Kur'ân'a olan bütüncül bakış kaybolduğunda, her bir yorumcunun kendi perspektifinden,

---

532 Tabersî, **a.g.e.**, C. II. s. 8. (İsfehânî mücmel ifadesini kullanmıştır.)

533 Mâturîdî, **Tevîlât**, C. III, s. 160-161. (Mâturîdî mücmel ifadesini kullanmıştır.)

534 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-375.

algısından ve mezhebî ön kabulünden yola çıkarak mana takdirinde bulunması, bir başka ifadeyle Kur'ân'ı konuşmadığı bir alanda konuşturması kaçınılmaz olacaktır.[535]

Kur'ânî bütünlük gerekçesiyle hiçbir yorumcunun müstağni kalamadığı bir ayetin diğer ayetlerin referansıyla açıklanması ve bunun sistematik hale gelişi; Hurûfîlik, Bâtınîlik gibi bazı fırkaların Kur'ân ayetlerini keyfî bir şekilde yorumlamalarına karşı, ilmî ve nazarî bir telaşla verilmiş cevaplardır. "Telaşla" dememizin nedeni, Kur'ân'ı anlamada bir usûl olarak önerilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yönteminin, henüz test edilmemiş ve sonuçları üzerinde durulmamış bir yöntem olmasındandır. Üstelik bu yöntem, kendi bünyesinde bir usûlü barındırmadığı gibi -çıkış noktası iyi bir amaca matuf olsa da- beraberinde hesap edilemeyen birçok probleme müncer olmuştur. Bir başka ifadeyle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, gerek taklit ve mezhebi taassuptan kaynaklanan, gerekse ideolojik saiklere dayanan te'vîllere mani olma gayesiyle adeta bir reçete gibi takdim edilmiş, Kur'ân'ı doğru anlamada temel usûl kaidelerinden biri hatta en iyi usûl olarak önerilmiş; fakat bu reçetede yer alan ve deva olacağı düşünülen ilaçların birtakım yan etkileri olabilmiştir.

Çağdaş dönemde telif edilen tefsir ve usûl eserleri, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından tetkik edildiğinde ise İbn Teymiyye'nin bu eserler üzerindeki açık etkisi inkâr edilemez durumdadır. Hatta birçok çalışmada Kur'ân'ı anlama yöntemi olarak İbn Teymiyye'nin sunduğu metot tekrar edilmiştir. Söz gelimi çağdaş dönemde Kur'âncılar, tıpkı İbn Teymiyye gibi dini ihyâ ve tecdit sloganıyla ortaya çıkmışlar, "Kur'ân yine kendisinden anlaşılır, onda her şey vardır, rivayete ve hadise ihtiyacı yoktur" anlayışını savunmuşlardır. Onların Kur'ân'ı öne çıkarma ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine başvurmalarındaki temel sebepleri, dini sadece Kur'ân'dan anlayarak bir takım hurafelerden arındırmak ve böylece batının meydan okumaları karşısında, din olgusunun gelişmenin önünde bir engel olmadığını göstermektir. Bundan dolayı kendi görüşlerini, en sağlam kaynağa dayandırmaya ve güçlendirmeye çalışmışlardır. Bu, "Sadece Kur'ân yeter" sloganı ve anlayışı, ilk etapta kulağa hoş gelse de -daha önce de altını çizdiğimiz gibi- peygambersiz din anlayışına da (Deizm)

---

535 Fatih İbiş, **Dinî ve Felsefî Açıdan Anlamın Doğası: Kur'ân'ı Anlamaya Dair**, İstanbul, İz Yay., 2016, s. 80.

koz vermiş görünmektedir. Aynı zamanda Kur'âncılık, tarihsel zeminden ve Rasulullah'ın tatbikatından bağımsız yaklaşımıyla, bütünlük oluşturmayan bir sonuca getirmektedir. İbn Teymiyye'nin çıkış noktasının ise kendi dönemindeki hâkim siyaset ve ideolojik rüzgârın da tesiriyle bid'at ehli kabul ettiği başta Bâtıniyye gibi fırkaları olmak üzere, kelamcıları ve felsefecileri susturmak, onların fasit görüşlerine geçit vermemek gibi bir hedefe yönelik olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu durumda, her iki tarafın kullandığı yöntem (Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri) aynı olmasına rağmen çıkış noktalarının farklı olduğu, muhtelif saiklerle Kur'ân'ı ön plana çıkardıkları ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine sarıldıkları görülmektedir. Nitekim ehl-i hadis diye tesmiye edilen kimselerin, sonra İbn Hazm'ın daha sonra da İbn Teymiyye ve Kur'ân'cıların kriz dönemlerinde bazılarına karşı cevap olarak önceliği Kur'ân'a verdiklerinden bahsetmiştik.

Çağdaş döneme geldiğimizde gerek ehl-i hadis gerekse İbn Teymiyye ile aynı selefi çizgiyi takip eden Muhammed Emin Şinkîtî'nin de *Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde yöntem olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini benimsediğini görüyoruz. Gerek çağdaş dönemde yazılması gerekse Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini sistematize eden İbn Teymiyye ile aynı düzlemde yer alması ve mezkûr yöntemle tefsirini telif ettiği iddiasını taşıyor olması, bu tefsire karşı teveccühümüzü artırmıştır. Şimdi, her müellifin olduğu gibi Şinkîtî'nin de zihninin şekillenmesine sebep olan yaşadığı çağın genel yapısına ve kısaca hayatına değindikten sonra Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini, tefsirinde nasıl ve ne şekilde uyguladığını çeşitli örnekler üzerinden görmeye çalışacağız.

# İKİNCİ BÖLÜM

# MUHAMMED EMİN ŞİNKÎTÎ'NİN (ö. 1974) YAŞADIĞI ÇAĞ, HAYATI VE ADVÂU'L-BEYÂN FÎ ÎDÂHİ'L-KUR'ÂN Bİ'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİNDE KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ

Birinci bölümde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temellerini ve tarihsel arka planını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de Şinkîtî'nin hangi saiklerle bu yönteme ihtiyaç duyduğunu belirledikten sonra, *Advâu'l-Beyân*'da ilgili yöntemi herhangi bir usûl doğrultusunda yapıp yapmadığını ve ne şekilde uyguladığını tespit etmeye çalışacağız. Bu minvalde öncelikle müellifin zihnini şekillendiren yaşadığı çağa ardından da hayatına değineceğiz. Bizim asıl konumuz daha çok Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir "mesele" olarak incelemek olduğu için Şinkîtî'nin hayatını tüm yönleriyle ele almayacak, sadece gerektiği kadar değindikten sonra, müellifi, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye sevk eden saiklerin neler olabileceği üzerinde duracağız.

## 2.1. YAŞADIĞI ÇAĞIN GENEL YAPISI

Muhammed Emin Şinkîtî 1907 ile 1974 yılları arasında yaşamıştır. Altmış yedi yıllık ömrünün kırk yaşına kadar olan kısmını Moritanya'da, yirmi yedi yılını ise Suûdi Arabistan'da geçirmiştir. Müellif eğitimini Moritanya'da tamamlasa da tedris ve telif faaliyetlerinin büyük çoğunluğunu Arabistan'da gerçekleştirmiştir. Şinkîtî'yi yaşamını sürdürdüğü XX. yüzyılda böyle bir tefsiri yazmaya sevk eden saikleri tespit edebilmek için, Moritanya ve Suudi Arabistan'ı siyasi, sosyal ve ilmî açıdan incelemenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira her bir müellif, içinde bulunduğu çevrenin kalıbına göre şekillenmektedir.

### 2.1.1. Siyasi Durum

#### 2.1.1.1. Moritanya

Moritanya, güneyde Senegal, doğuda ve güneydoğuda Mali, kuzeydoğuda Cezayir, kuzeybatıda Batı Sahrâ (eski İspanyol Sahrâsı) ve batıda Atlas Okyanusu ile

çevrelenmiştir.[1] Daha önce Fransa'nın vesayeti altında iken 1960 yılında Moritanya İslam Cumhuriyeti olarak bağımsızlığına kavuşsa da yer altı ve yer üstü kaynaklarını kullanabilmesi bakımından tam bağımsız olduğu söylenemez. Devletin resmi dili Arapça, dini de İslam'dır.[2] Başkenti ise Nuakşot'tur. Göçebe hayatının hâkim olduğu ülke, fakir ülkeler arasında kabul edilmektedir. Moritanya, 116/735 gibi oldukça erken bir dönemde İslam'la buluşmuştur.[3] 2005 yılında nüfusunun iki milyon olduğu söylenmektedir.[4] Ülkenin orijinal adı Şinkît olmasına rağmen Fransızlar tarafından Moritanya şeklinde değiştirilmiştir. Şinkîtî Fransızların koyduğu bu isimden fevkalade rahatsız olduğu için Moritanî değil Şinkîtî nisbesini kullanmayı yeğlemiştir.[5]

XVII. asrın başlarından itibaren Batı Sahrâ'nın ilim ve kültürüne damgasını vuran Şinkît, bölge halkı nazarında Mekke, Medine, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kayrevan'dan sonra İslâm dünyasının yedinci mukaddes şehri kabul edilmekteydi. Şinkît'in bu önemi XVIII. yüzyılda daha da arttı. Binlerce yazma eserin bulunduğu kütüphaneleriyle kütüphaneler şehri olarak tanındı ve bu şöhretini günümüze kadar devam ettirdi. Meşhur edip ve mütefekkir Ahmed b. Emîn eş-Şinkîtî (ö. 1913), müfessir Muhammed Emîn eş-Şinkîtî gibi temsilcileriyle adını bütün İslâm dünyasına duyurdu.[6]

#### 2.1.1.2. Suudi Arabistan

Suudi Arabistan devleti, Osmanlı'nın iyice zayıfladığı bir dönemde Selefî söylemlerle halk arasında ıslah hareketi başlatma iddiasıyla harekete geçen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1792), Dir'iyye Emiri Muhammed b. Suud (ö.

---

[1] Aydoğan Köksal, "Moritanya", **DİA**, İstanbul, 2005, C. XXX, s. 291-292; Eş-Şeyh et-Tayyib b. Ömer b. El-Huseyn, **es-Selefiyye ve E'lâmuhâ fî Mûritanyâ "Şankît"**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1995/1416, s. 61.

[2] Harry Thirllwall Norrıs, "Moritanya", **DİA**, İstanbul, 2005, C. XXX, s. 292-293; Tayyib b. Ömer, **a.g.e.**, s. 61.

[3] Hidayet Aydar, **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 3**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., , 2014, s. 728.

[4] Ebû'l-Münzir Adnân b. Muhammed Âlu Şeleş, **el-Allâme eş-Şinkîtî Müfessiran**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2005, s. 31.

[5] Orhan Parlak, "Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî'nin Tefsirdeki Metodu", **Uşak Üniv. Sosy. Bil. Dergisi**, 2016, 9/5, s.69.

[6] Ahmet Kavas, "Şinkît", **DİA**, İstanbul, 2010, s. 171.

1765) ile 1744 yılında yaptığı anlaşmayla kurulmuştur.[7] Bu anlaşmaya göre Abdülvehhâb'a eşbaşkanlık verilmiştir. Söz konusu hareket, selefî söylemle ortaya çıksa da arka tarafta siyasetin varlığı göz ardı edilmemelidir. Bu minvalde Vehhâbîlik; ortaya çıkışından bugüne kadar İslam coğrafyasında çok yönlü ve geniş bir etkiye sahip dini siyasi bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Suudi Arabistan'da Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb olmak üzere Selefiyye âlimlerine bağlılık adeta bir devlet politikası haline gelmiştir. Dönemindeki bir takım bid'at ve hurafelere karşı tepkili olan ve öze dönmenin gerekliliğine inanan Abdülvehhâb, savunduğu görüşlerin çoğunu İbn Teymiyye'ye dayandırmaktadır.[8]

Suudi Arabistan melikin/kralın neredeyse mutlak bir güce sahip olduğu monarşi ile yönetilmektedir. Ayrıca melik, hem devlet başkanı hem de Suud Müslümanlarının dini, manevi lideridir.[9] Selefilik denildiğinde şüphesiz akla ilk olarak Suudi Arabistan gelmektedir. Çünkü Suudiler Selefîlik düşüncesini resmi ideoloji olarak kabul etmişler, hatta bu düşüncenin dünyaya yayılması için olağanüstü çaba harcamışlar, elde ettikleri petrol gelirleri becerisiyle Selefiyye görünümlü Vehhâbîlik düşüncesini bütün dünyaya ihrac etmişlerdir.[10] Vehhâbiliğin asıl gayesi, yalnızca Necd bölgesinde değil, bütün Arap ülkelerini içine alan bir devlet kurmaktır.[11]

Şinkîtî'nin yaşadığı çağda iç ve dış siyaset oldukça hareketlidir. Şinkîtî, I. ve II. Dünya harblerine, Osmanlı devletinin yıkılışına, Filistin'in Yahudiler tarafından işgaline, sömürgecilerin doğudan ve batıdan İslam ülkelerine girişine, yine bu sömürgelere karşı gerçekleştirilen halk ayaklanmalarına ve cihat hareketlerine bizzat tanık olmuş, silah gücüyle Moritanya'da hâkim olan Fransız işgaline ve buna karşı

---

[7] Mehmet Ali Yargı, "Suudi Arabistan' da Mezhebe Bağlılık (Resmi Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme)", **Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu**, ed. Halit Çalış vd. Şubat, 2017, s. 22; Henri Laoust, **İslam'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yay., 2017 s. 439.

[8] Mazhar Tunç, **Suud Selefiliği -Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma-**, İstanbul, İz Yay., 2019, s. 94, 110, 113.

[9] Adnan Bülent Baloğlu, "Bazı Müslüman Ülkelerin Yönetim Modeli: Suudi Arabistan Örneği Üzerine", **İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu**, Ankara, 1999, s. 237.

[10] Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefîlik Kavramlarının Anlam Serüveni", **Tarihte ve Günümüzde Selefîlik**, İstanbul, Ensar Yay., 2014, s. 45.

[11] Henri Laoust, **a.g.e.**, s. 440.

verilen bağımsızlık mücadelesine, siyasi ve iktisadi liderlik amacıyla girişilen kabileler arası çekişmelere, kısaca yaşadığı dönemde ülkesindeki olumsuz gelişmelere ve sonunda elde edilen bağımsızlığa şahitlik etmiştir.[12] Şinkîtî'nin içinde yaşadığı çağın, selefi çizgisini sürdürdüğü İbn Teymiyye'nin çağıyla siyasi açıdan birtakım benzerlikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira her iki çağda da içeriden ve dışarıdan muhtelif saldırılar mevcuttur.

### 2.1.2. İlmî, Sosyal ve Kültürel Durum

#### 2.1.2.1. Moritanya

Moritanya halkı, Arap, Berberî ve Afrikalı zenci kabilelerinden oluşmaktadır. Kölelerin, mevalinin ve hizmetlilerin baskın olduğu ülke, kabile sistemine göre yönetilmektedir. Halkın çoğunluğu çöllerde ve çadırlarda yaşamını sürdürmektedir. Eş'ari akidesi ve Maliki[13] mezhebine bağlı olan ülke halkı, Kadirilik, Şazeliyye ve Ticaniyye gibi sufi tarikatleri de benimsemiş durumdadır.[14] Günümüzde selefiliğin de oldukça revaçta olduğu söylenmektedir.[15] Acem olanlar ziraat ve sanayii ile uğraşırken Arap halk, ilim tahsil edenler ve ticaretle uğraşanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Müellifimiz Şinkîtî'nin kabilesi olan Cekenliler ise -seferde ve hazarda bütün vüs'atlerini ortaya koyarak-özellikle savaş kahramanlıklarını ve ilmi çalışmaları bir arada gerçekleştirmeleriyle temayüz etmiş kimselerden müteşekkildir.[16]

#### 2.1.2.2. Suudi Arabistan

Suudi Arabistan selefiyyesinin fikrî arka planında Ehli Hadîs ve aynı düzlemdeki İbn Teymiyye önemli bir yer tutmaktadır.[17] Şinkîtî'nin son yirmi yedi yılını geçirdiği Suudi Arabistan bölgesinde yaygın olan Vehhâbîyye mensupları

---

[12] Âlu Şeleş, **a.g.e**., s. 38; Atîk Mûsâ, "Kavâidu'l-Makâsıt ve Tatbîkâtuhâ İnde'ş-Şinkîtî: Min Hilâli Tefsîri Advâu'l-Beyân", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmiatu'l-Hacc)**, Cezâir, 2010-2011, s. 29-30.

[13] Âlu Şeleş, **a.g.e**., s. 41; Tayyib b. Ömer, **a.g.e**., s. 123.

[14] Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1426/2006, C. I, s. 12; Mûsâ, "a.g.t.", s. 30.

[15] Tayyib b. Ömer, **a.g.e**., s. 124.

[16] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 12.

[17] Tunç, **a.g.e.**, s. 94,110.

kendilerini Ehl-i sünnet dairesinde kalan bir ıslah ve dini özüne döndürmeyi gaye edinmiş bir ihya hareketi olarak gördüğünden Muvahhidûn veya Ehl-i Hadîs ya da Selefiyye diye anılmayı tercih etmişlerdir.[18] Selefiyye ve Vehhâbiyye'nin temel prensiplerine baktığımızda her ikisinin de birçok ortak yönlerinin olduğu söylenebilir. Her ikisinde de dini anlama ve yorumlamada Selef'e tabi olmak esas kabul edilerek merkeze alınmıştır. Bunun yanısıra her iki ekolde de nakil akıldan önce gelmektedir.[19] İbn Teymiyye döneminde Selefilik, salt lugavi anlamından çıkarak ideolojik bir veçheye bürünmeye başlamış, XVIII ve XIX. yüzyıllarda Abdullah b. Vehhâb tarafından iyiden iyiye Vehhâbîlerin kendisine iltica ettiği ideolojik bir sığınak haline gelmiştir. Muhammed b. Abdulvehhab tarafından sistemleştirilen ve kendisine nispet edilen Vehhâbilik, zahirî/literal anlama vurgu yapan hareketlerden biridir.[20] Kaynağını Hanbeli mezhebinin etkili olduğu selefi gelenekten alan Vehhâbîliğin temel doktrinleri, İslam'ın ve Müslümanların ilk asırdaki safiyetine döndürülmesi için dine sonradan dâhil edilen bid'atlerle mücadele edilmesi, Kur'ân'ın mecaz değil hakikat üzere anlaşılmasıdır. Yine helal ve haramı belirleyen yalnızca Allah'tır. Hz. Muhammed dışında kimsenin sözü kabul edilmemelidir. Kendi inanışları dışındaki herkes müşrik olduğu gibi,[21] hangi sebeple olursa olsun namazı terkedenler ve zekât vermeyenler de kâfirdir.[22] İman-amel ilişkisi bağlamında bu kimseleri küfre nispet etme anlayışı tekfirciliğe evrilmiş ve bunu fırsat bilip körükleyen İngiliz emperyalizmi Müslümanları bu zayıf noktadan yakalamak suretiyle adeta kılıçlarını İslam coğrafyasına çekmiştir. Kısaca, dini hassasiyet gibi görülen bu tepkiler İngiltere gibi başka güçler tarafından manipüle edilebilmiştir. Esasında namazın da içinde bulunduğu salât, Kur'ân'da kuşatıcı bir dindarlığın adı olup salt ritüele işaret etmez. Tıpkı zekâtın da sadece malların kırkta birine değil, sürekli infaka/vermeye işaret ettiği gibi. Muhammed b. Abdülvehhâb nazariyesini öncelikle İbn Teymiyye ve onun

---

[18]Abdullah Salih el-Useymin, **eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Hayatuhu ve Fikruhu**, Riyad, y.y., 1992, s. 27; Tunç, **a.g.e.**, s. 113.

[19]Tunç, **a.e.**, s. 114.

[20]Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", ed. Mehmet Kubat vd., Malatya, **Malatya İlahiyat Vakfı**, 2017, s. 207.

[21]Apak, "a.g.m", s. 46.

[22]Canip Kocaoğlu, "Selefiliğe Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi", **BEÜ SBİ Dergisi**, 6(2) s. 343.

mümtaz talebesi İbn Kayyım'a dayandırmakta, daha doğrusu onun selefiliğinin arkasına sığınmaktadır. İbn Teymiyye'nin bütün eserleri, özellikle *Minhâcu's-Sünne* ve *Siyâsetu'ş-Şeriyye'*si bütünüyle Vehhâbiliğin kurucusunun eserine geçmiş vaziyettedir.[23]

Matematikçi ve gökbilimci Nicolaus Copernicus'un XVI. yüzyılda evrenin merkezinde dünyanın değil güneşin bulunduğunu öne sürdüğü Kopernik devrimiyle beraber, Batı düşüncesinde dini inanç ile bilimsel-felsefî düşünce ilk defa radikal bir şekilde yol ayırımına gelmiş ve ayrı güzergâhlarda ilerlemeye başlamıştı.[24] XV. yüzyılda başlayan Rönesans ve Aydınlanma dönemleri de, Avrupa'nın hem fiziki hem de tasavvur anlamında geleneksel hudutlarını aştığı ve yeni ufuklara yelken açtığı dönemlerdir. Özellikle bu dönemde, Katolik kilisesine karşı artan bir muhalefet söz konusudur. Kilisenin mutlak otoritesine karşı çıkan seküler Avrupalı mütefekkirler, kilise ve Papa'nın dışında başka kaynaklara dayanarak da erdemli bir hayat sürebileceklerini göstermek istiyorlardı.[25] Böylece bilim ile dinin arası daha net çizgilerle çiziliyordu. Zira Batılı bilim adamlarına göre din terakkiye mani oluyordu. Batıda yaşanan bu gelişmelere paralel olarak pek çok Müslüman âlim, yazar ve aktivist ise İslam'ın terakkiye mani olmadığını ve İslam tarihinde ortaya çıkan muazzam bilimsel başarıların dine rağmen değil, din sayesinde elde edildiğini savunmaktaydı.[26] Hatta dinin yükselmeye engel teşkil ettiğini savunan Renan'a "Renan Müdafaanamesi" adıyla bir mektup yazan Namık Kemal, Avrupalıların "Bilim sadece bizdedir" gibi bir iddiada bulunmasını mantıken de tarihen de hatalı buluyor, İslam tefekkür geleneğindeki ilim kavramının, ana hatlarıyla XIX. yüzyıl Avrupa bilimine tekabül ettiğini söylüyordu. Namık Kemal'e göre din ne terakkiye manidir ne de bilime. Dolayısıyla Renan'ın Müslüman coğrafyayı tahkir etmek için geliştirdiği bilim tarihi tezinin hiçbir gerçekliği yoktur. Böylece Namık Kemal ve muasırı aydınlar, Renan gibi ırkçı Avrupalıların karşısına tarihî ve felsefî birikimleriyle dikilerek Avrupa merkezci varlık ve tarih tasavvuruna mukabil kendi geleneklerinin aslî

---

[23]Laoust, **a.g.e.**, s. 440, 448.

[24]İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi (İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş)**, İstanbul, İnsan Yay., 2017, s. 358.

[25]Kalın, **a.g.e,** s. 247-248.

[26]Kalın, **a.e.**, s. 359.

unsurlarına ve insanlık tarihinin ortak mirasına dayanmış oldular. Ayrıca aklın, bilimin ve felsefenin kimsenin tekelinde olmadığını da vargüçleriyle haykırdılar ve Avrupalı aydınların bu kavramların arkasına saklanarak Avrupa emperyalizmini meşrulaştırmaya çalışmalarına da asla rıza göstermediler.[27]

Şinkîtî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı devleti yıkılmış ve yıkılmasına sebep olarak yeniliklere mani olan din, an'ane ve adetler gösterilmiştir.[28] Said Hâlim Paşa'ya göre Hıristiyanlar'ın, Müslümanların geri kalmalarını İslam'a mal etme sebebi, kendilerini dinlerinin geri bıraktığını düşünmeleridir. Onlar bu düşünceleriyle akılları sıra dinimizin manasız olduğunu bize dayatmaya çalışmaktadırlar. Behemehâl hiçbir din, ilerlemek için gerekli şartlara sahip olan bir milleti bu yoldan alıkoyamaz. Müslüman milletlerin geri kalma sebebi ise din değil, dini hükümleri yanlış anlayıp tatbik etmekten ileri gelmiştir.[29] Buna mukabil XX. yüzyılda Türkiye'de Türkçülüğün önderi Ziya Gökalp'e göre, Batı medeniyeti benimsenmelidir. Çünkü Doğu medeniyeti ilerlemeye engel, Batı medeniyeti ise yükselmeye sebeptir.[30]

Kezâ Şinkîtî'nin yaşadığı çağda, dünya çapında bir güç haline gelen Batı medeniyetiyle karşılaşan İslam ve Doğu dünyasında üç tür tavrın ortaya çıktığı söylenebilir. (1) Batının sahip olduğu maddi refah ve ilerlemişlik karşısında Müslümanların geri kaldığına dikkat çeken ve bütünüyle Batıyı referans almayı ve gelenekle ilişkileri tamamen kesmeyi teklif eden tavır. (2) Birincinin tam karşıtı olan ve Batı kültürüne karşı reaksiyonist bir tutum benimseyerek sadece geleneğin esas alınmasını öneren tavır. (3) Bu iki düşünce tarzını mutedil bir çizgide birleştiren, kendi değerlerimizden ödün vermeden bir duruş sergilemenin gerekliliğine ve böylece İslam'ın çağdaş dünya ile bütünleşebileceğine inanan tavır.[31]

Şinkîtî'nin hayatını sürdürdüğü XX. yüzyılda, hem batıdan gelen gelişmeler ve "din terakkiye manidir" söylemleri karşısında, hem de oryantalizmin zayıf gördüğü

---

[27]Kalın, **a.g.e.**, s. 365.

[28]Said Hâlim Paşa, **Buhranlarımız**, Haz. Ertuğrul Düzdağ, s. 116-117.

[29]Said Hâlim Paşa, **a.e.**, 162, 165, 176-177.

[30]Ahmet İshak Demir, **Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı**, İstanbul, Ensar Yay., 2004, s. 77.

[31]Celal Kırca, **Kur'ân'a Yönelişler**, İstanbul, t.y., s. 240-241.

noktalardan saldırması neticesinde,[32] alternatifler oluşturulmadığı takdirde onların tahakkümüne girileceğinin farkında olan bazı ilim ehli kimseler tarafından, bu meydan okumalara karşı nasıl sağlam bir duruş sergilenebileceği ve ne tür cevaplar verilmesi gerektiğinin kaygısı derinden hissedilmiş, bunun yolu ve çaresinin de asr-ı saadet dönemine yani öze dönmekten geçtiği söylenmiştir. Yine bu âlimler, İslam'ın en parlak yaşandığı zamana dönmenin -İslam'ın temel ve yegâne kaynağı olması açısından- ancak Kur'ân'ın merkezi konuma yerleştirilmesiyle mümkün olabeceğini ifade etmişlerdir. Bir başka deyişle, onlara göre terakki etmek için tek çare, İslam'ın/Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve ihlasla yaşanması gerektiğinin bilincine varılmasıdır. Zira bu fikir sahiplerine göre ümmetin ihtiyaç duyduğu kurtuluş reçetesi, ilahî kitaptadır.[33] Yine bazı asırlarda karşılaşılan muhtelif kriz ortamlarında benzer saiklerle Kur'ân'ın öne çıkarıldığı malumdur. Örneğin Şinkîtî de insanların Kur'ân'ın ruhundan uzaklaştığını farkederek önceliği Kur'ân'a veren tefsirini yazmaya karar vermiştir. Nitekim İbn Teymiyye'nin de aynı şekilde iç ve dış saldırılara karşı tedbir amacıyla selefin yoluna dönmeyi, Bâtınîlerin ve kelamcıların ayetleri çarpıtmalarına mani olmak için Kur'ân'ı yine Kur'ân'dan anlamayı teklif etmek suretiyle ilahî kelamı ön plana çıkarmayı ve uydurma rivayetler yerine sahih sünneti yerleştirmeyi önerdiğini görmüştük. Bir başka ifadeyle Selefiliğin güçlendiği, etkisini arttırdığı dönem ve coğrafyalar incelendiğinde yaşanan krizlere karşı bir reaksiyon oluştuğu açıktır. Bu dönemlerde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öne çıkarılması, Kur'ân'a dönüş ve içe kapanma arzusu olarak izah edilebilir ki bu da kurtuluş teolojilerinden birisidir. Dolayısıyla Hicrî II. ve III. asırda Ehl-i hadis tarafından seslendirilen gelenekçi din söylemi de mevâlînin İslâm anlayışlarına bir baş kaldırı mahiyetindedir. Çünkü onlara göre mevâlî, İslâm'ı doğru anlayıp yorumlamada nâkıstır.[34] Bundan dolayı, çoğunluğu mevâlîden oluşan Ehl-i reye geçit vermemek için nasslar, Kitâp, sünnet, icma ve kıyasla yorumlanmalı bunların dışına çıkılmamalıdır. Çağdaş döneme gelince, Selefiyye'nin metodunu izlediklerini iddia eden grupların da zihni tutumlarında benzer

---

[32]Necmettin Gökkır, Bilal Gökkır, **Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar**, y.y., t.y., s. 29.

[33]Şevket Kotan, "Kur'ân Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?", **Tarihsellik Nedir Ne Değildir?**, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019, s. 100.

[34]Faruk Sancar, "Zahirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği", **Zâhirî ve Selefî Din Yorumu**, ed. Sönmez Kutlu, KURAMER, 2019, s. 380.

bakış açılarına sahip oldukları söylenebilir. Dînî metinleri gaye ve maksatlarından tecrit edip literal olarak okumaları ve ayetleri mutlak anlamda birer kanun maddesi gibi kabul etmeleri günümüzde Selefî grupların temel özelliği gibi görünmektedir. Aşırı lafızcılığa dayanan ve metodolojisi bulunmayan böyle bir tercihin, temel meseleler yerine, tâlî meselelerle meşgul olup bütünlükten uzaklaşması kaçınılmazdır.[35] Sonuç olarak Şinkîtî'nin yaşadığı dönemde de İslam dünyası hâkim değil mahkûm konumundadır. İslam coğrafyasının bu hâkim medeniyetten mahkûm medeniyet pozisyonuna düşmesi, dönemin Müslüman ilim adamlarınının fikriyatını, özellikle de Kur'ân yorumunu derinden etkilemiştir.[36] Zira Arap-İslam dünyasının karşısında duran meydan okumalar, sadece reaksiyonu değil, bilakis, aksiyonu gerektirmektedir.[37] Keza ortaya çıkmıştır ki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, masum bir usûl tartışması ve zeminden/yerden bağımsız bir tartışma değil, yeryüzünde olup bitenlere karşı verilmiş bir cevaptır.

Her bir müellifin mizaç ve karakterlerinin, yaşadıkları sosyal çevrenin, aldıkları eğitim, sahip oldukları eğilim ve bakış açılarının, yaşadığı asırdaki algı ve anlayışların, olumlu ve olumsuz tüm gelişmelerin eserlerine yansıdığı[38] bilinen bir husus olduğuna göre Şinkîtî'nin de bütün bunlardan etkilenmiş olması pek tabiidir. O da yukarıda saydığımız meydan okumalar karşısında, Kur'ân'ı öne çıkararak, ayetleri anlamanın ilk koşulunun yine Kur'ân'ın kendisi olması gerektiğinin altını çizmiştir.

---

[35]Sancar, "a.g.m.", s. 385.

[36]Mehmet Emin Maşalı, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gai Yorum - Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-,** Ankara, Otto Yay., 2016, s. 105-106.

[37]Âbid el-Câbirî, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar, Ankara, Kitâbiyât, 2001 s. 49.

[38]Fikret Karapınar, "İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", **Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul, KURAMER, 2018, s. 97.

## 2.2. HAYATI

### 2.2.1. Adı, Künyesi, Ailesi ve Kabilesi

İsmi, Muhammed el-Emîn lakabı, Âbbe'dir. Nesebi Himyer'e dayanan müellifin kabilesi Cekân'dır.[39] Nisbesi Şinkîtî'dir. Arap asıllı bir ailenin çocuğu olan Şinkîtî'nin kabilesi de, ilmi mirasa sahip çıkan ve Arap dilinin inceliklerine vukûfiyet kesbetmiş kimselerden oluşmaktadır. Aynı zamanda bu kabile, şiirleriyle de temâyüz etmiştir.[40] Daha önce de belirttiğimiz gibi Şinkîtî, Moritanyalı olarak tanınsa da, kendisini, Moritanya'nin Fransız sömürgesinden önceki adı olan Şinkît'a nisbet etmektedir. Çünkü o, ülkesinin adının sömürge sonrası değiştirilmiş olmasından dolayı son derece rahatsızlık duymakta ve bu sebeple "Şinkîtî" nisbesini kullanmayı tercih etmektedir.[41] İsminin fethalı olarak Şenkîtî şeklinde mi yoksa kesralı Şinkîtî şeklinde mi yazılması gerektiği konusunda tam bir netlik olmamakla beraber bizim esas aldığımız Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde **Şinkîtî** olarak yer almaktadır.[42] XX. yüzyıl terâcim eserlerinde de[43] bu konuda herhangi bir kayda rastlayamadığımızı belirtmek isteriz.

### 2.2.2. Doğumu ve Çocukluğu

Şinkîtî'nin doğum tarihi 1325/1907'dir. Moritanya'nın Şinkît bölgesinde bulunan Tenbe kuyusunun yanında dünyaya gözlerini açmıştır. Babasını küçük yaşta kaybeden Şinkîtî, annesine ve kendisine kalan para ve hayvanlarla dayılarının yanına yerleşmiştir.[44] Dayılarının evinde ilgi ve sevgiyle büyümüş, annesi çok arzu etmesine

---

[39]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 11; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr-Abdülaziz b. Muhammed b. Abdullah el-Huceylân, **Mensekü'l-İmâm eş-Şinkîtî**, Riyâd, Dâru'l-Vatan, 1416/1996, C. I, s. 12.

[40]Âlu Şeleş, **a.g.e.**, s. 52.

[41]Parlak, "Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî'nin Tefsirdeki Metodu", s. 69.

[42]Erdoğan Baş, "Muhammed Emîn Şinkîtî", **DİA**, İstanbul, 2010, s. 172.

[43]Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.

[44]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 13.

rağmen önceleri ilme pek rağbet etmemiş, daha çok vaktini oyunla geçirmiştir. Zamanla ilme merak salmış bu durum da annesini ziyadesiyle memnun etmiştir.

#### 2.2.3. Eğitimi

Şinkîtî'nin ilk medresesi dayılarının evi olmuştur. On yaşında dayısı Abdullah b. Muhammed el-Muhtâr'da hafızlığını tamamlamıştır. Dayısının oğlundan da tecvid ve kıraat öğrenmiştir.[45] İlk eğitimini ailesinin yanında tamamlayan Şinkîtî daha sonra Moritanya'da yaygın olan Mâlikî fıkhını, usûl, belâgat, sarf-nahiv, tefsir ve hadis ilimlerini muhtelif âlimlerden almıştır. Mantık ve münâzâra ilimlerini de öğrenmeyi ihmal etmemiştir.[46]

#### 2.2.4. Hicaz'a Yerleşmesi

Şinkîtî hac farizasını yerine getirmek üzere[47] 1947 yılında yola çıkar; beş ay süren yolculuğu sırasında çeşitli yerlerde dersler verir. Atiyye Muhammed Sâlim onun Hicaz'da kalışıyla ilgili şunları aktarır: "Şinkîtî Moritanya'da Vehhâbilik aleyhine söylemde bulunan insanların varlığından haberdar idi. Ne var ki bazı tesadüfler bakış açılarını pekâlâ değiştirebilir. Zira Allah bir şeyi dilerse o konuda sebepler yaratır. Birbirlerini tanımadıkları halde Şinkîtî'nin Hac sırasında Emir Hâlid es-Südeyrî'nin çadırında konaklaması ne garip bir tesadüftür. Bu, ancak Allah'ın bir rahmeti ve lütfu olarak açıklanabilir. Edebi zevke sahip olan es-Südeyrî, karşısında sahili olmayan bir denizle karşılaşır ve ona Medine'de Şeyh Abdullah ez-Zâhim ve Şeyh Abdülaziz b. Sâlih ile tanışmasını tavsiye eder. Şinkîtî bir süre sonra da Kral Abdülaziz'in talebe okutma teklifini kabul ederek Medine'ye yerleşir."[48] Böylece o ilmi sayesinde önemli isimlerle tanışmış ve kendisini kabul ettirmiş olur. Onun bu bölgeye yerleşmesi ve

---

[45]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 13; Ahmed Seyyid Hasanîn İsmail eş-Şeymî, "Eş-Şinkîtî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr fî Kitâbihi Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-Kâhire, Kulliyyetu Dâru'l-Ulûm, Kısmu'ş-Şerîa el-İslâmiyye)**, Kahire 2001, s. 93, 96.

[46]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 14.

[47]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. I, s. 7.

[48]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 19: Erdoğan Baş, "Muhammed Emin Şinkîtî", **DİA**, s. 172.

burada etkin olan selefi düşünceyi benimsemesi, Allah'ın ona bir lütfu olarak değerlendirilir.[49]

Medine'ye yerleştikten sonra Mescid-i Nebevî'de tefsir dersleri vermeye başlayan Şinkîtî, burada Kur'ân'ı baştan sona iki defa tefsir eder ve Rasulullah'ın mescidinde tefsir dersleri yapmanın büyük bir onur olduğunu ifade eder.[50]

Şinkîtî 1951 yılında Riyad Üniversitesi'ne tayin edilir. Burada on yıl Arapça, tefsir, fıkıh usûlü ve mantık gibi dersler okutur. 1961 yılında Medine İslam Üniversitesi'ne geçerek burada da on iki yıl muhtelif dersler verir.[51]

### 2.2.5. Akide ve Mezhebi

Talebesi Atiyye Muhammed Sâlim'in ifadesiyle Şinkîtî, gerek ilim meclislerinde kendisini dinleyen gerekse kitaplarını okuyan herkes için mümtaz bir kişilik idi. Onunla her mülâkî olan bunu hemen fark ederdi. Şöhreti her yere yayılmıştı.[52] Şinkîtî, Suudi Arabistan'da mevcut olan ilmi atmosferden bolca istifade etmiştir. O, Moritanya'da iken Mâlikî mezhebine bağlı olmasına rağmen Suud'da bu mezheple kendisini sınırlamamıştır. Çünkü o taassuptan uzak olup diğer mezheplere de vâkıf idi.[53]

Şinkîtî'nin akidesi üzerine çalışan araştırmacılar, onun Suûdi Arabistan'a gelmeden önce Maliki mezhebi ve Eşari akidesine sahip olduğunu belirtmektedirler. Bunu, Moritanya'dan geldiği ilk günlerde yaptığı bazı açıklamalardan çıkarmaktadırlar. Suud'a geldiğinde oradaki insanların akidesini soran Şinkîtî'ye, onların, Allah'ın kendisi için sabit kıldığı sıfatlarını kabul ettikleri, nefyettiklerini de kabul etmedikleri ve nasları te'vîl etmedikleri söylenmiş o da "bu benim Allah'a karşı olan din anlayışımdır" şeklinde cevap vermiştir. Muhammed b. Hıdr en-Nâcî de Şinkîtî'nin Moritanya'da hocalarından bazı akaid kitaplarını okuduğunu, fakat nasları

---

[49]Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, **el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâti's-Sıfât**, b.y., Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Kur'ân, 1420/2000, C. II, s. 701; Aydar, **a.g.e.**, s. 739.

[50]eş-Şeymî, "a.g.t.", s. 218.

[51]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 22.

[52]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 9.

[53]Âlu Şeleş, **a.g.e.**, s. 49-50.

çok iyi kavradığı için kendine has özgür fikriyatının oluştuğunu, birebir kimseyi taklit etmediğini, hatta muhalif görüşleriyle tanınır hale geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca o sıralarda Moritanya'da kötü niyetli, sömürgeci bir zihniyetin içtihada mani olduğunu, fetva vermede Kur'ân ve sünnete başvurmanın sadece büyük müctehid ve imamlara ait olduğu düşüncesini yaydıklarını belirtmektedir. Şinkîtî de bu duruma karşı çıkmış, bizatihi kendi inisiyatifiyle selef akidesini benimsemiştir. Yine ülkesinde iken de sıfatullah konusunda aynı görüşte olduğu kendi sözlerinden aktarılmaktadır.[54] Bir başka çalışmada ise bu görüşlerin isabetli olmadığı kaydedilerek Şinkîtî'nin Moritanya'da selef akidesi üzerine hiçbir eser yazmadığı, fakat Suud-i Arabistan'da selefi görüşlerini yansıtan birçok eser yazdığı dolayısıyla onun selefi görüşlerinin Arabistan'da şekillendiği ifade edilmiştir. Üstelik bu eserlerini de Arabistan'a gelişinden on beş yıl sonra yazmıştır. Moritanya'da iken görüşlerinin selefilikle paralellik arzetmesi, onun, en başından beri selefi olduğunu göstermesi bakımından yeterli olmasa gerektir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin sıfatlarla ilgili görüşleri selefilikle benzerlik gösterdiğinden, Eş'ariliğin yaygın olduğu Moritanya'da Şinkîtî'nin de Eş'arî olması sebebiyle sıfatlar konusunda aynı görüşleri savunması gayet tabiidir.[55] Mescid-i Nebevî ve Medine Üniversitelerinde verdiği derslerden mülhem olarak yazdığı tefsirinde, selef akidesine genişçe yer veren Şinkîtî, Allah'ın sıfatlarının mahlûka benzemediğini, onlara, Allah ve Rasulü'nün vasıflandırdığı şekliyle iman etmek gerektiğini belirtir.[56]

Şinkîtî'nin kırk yıl Moritanya'da yaşamını sürdürdükten sonra Hicaz bölgesine yerleştiğinden bahsetmiştik. Onun Hicaz'a yerleştikten sonra, orada yaygın olan Hanbelîlik ve Vehhâbîlik-Selefîlik mezhebinin etkisi altına girdiği de söylenmiştir. Suud-i Arabistan'a ilk geldiği sıralarda, Şeyh Abdullah Zahim ve Şeyh Abdülaziz b. Salih'in, Ahmed b. Hanbel'in *el-Muğnî fi'l-Fıkh* ve Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye'nin akideye yönelik bazı kitaplarını kendisine hediye etmeleri, bu etkilenmeye katkıda

---

[54]Parlak, "Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî'nin Tefsirdeki Metodu", s. 63-64.

[55]Mustafa Karagöz, "Selefi Yorumları Bağlamında Şenkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Kayseri, 2001 s. 72.

[56]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 201-212.

bulunmuş olmalıdır.[57] Atiyye Muhammed Sâlim'in ifadesiyle Şinkîtî, Kitap ve sünnete dayalı selef akidesinin sağlam bir metot olduğunu görmüş, böylece sahih ve gerçek madeni keşfetmiştir.[58] Bize göre de Şinkîtî'nin dini düşüncesinin şekillenmesinde, -selefiliğin arkasına sığınan Vehhâbîliğin egemen olduğu- Suud'a yerleşmesinin etkisi göz ardı edilmemelidir.

Şinkîtî telif etmekte olduğu tefsirini yarıda bırakarak 1974 yılında bir Perşembe günü son haccını ifa ettikten sonra Mekke'de Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Cenaze namazını talebesi Abdülaziz b. Bâz'ın kıldırdığı Şinkîtî, Muallâ Kabristanı'na defnedilmiştir.[59]

### 2.2.6. Eserleri

Şinkîtî birçok alanda eserler telif etmiş, tebliğler[60] sunmuştur. Bunların az bir kısmını Moritanya'da çoğunluğunu ise Arabistan'da yazmıştır. Şimdi bu eserlere, iki ayrı başlık halinde kısaca yer vermek istiyoruz.

#### 2.2.6.1. Moritanya'da Yazdığı Eserler

a) *Ensâbü'l-Arab*

Şinkîtî bu eserini henüz büluğa ermeden yazmış daha sonra ise bu eseri imha etmiştir.

b) *Furû-i Mâlik*

Mâliki mezhebine göre alışveriş ve rehin gibi konulardan bahseden manzum bir eserdir.

c) *Elfiye fi'l-Mantık*

---

[57]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 19-20; Atîk Mûsâ, "Kavâidu'l-Makâsıt ve Tatbîkâtuhâ İnde'ş-Şinkîtî: Min Hilâli Tefsîri Advâu'l-Beyân", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmiatu'l-Hacc)**, Cezâir, 2010-2011, s. 18; Eş-Şeymî, "a.g.t." s. 217.

[58]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 20.

[59]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 6,7.

[60]Konferans ve tebliğler için bkz. Karagöz, "a.g.t.", s. 36-38.

Mantık ilmiyle ilgili bir eserdir.

*d) Fi'l-Ferâiz*

Miras hukuku ile ilgili yazılmış manzum bir eserdir.

#### 2.2.6.2. Arabistan'da Yazdığı Eserler

***a)*** *Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*

Şinkîtî'nin çalışmamıza konu edindiğimiz tefsiridir.

***b)*** *Men'u Cevâzi'l-Mecâz fî'l-Münzeli Li't-Te'abbudi ve'l-Îcâz*

Allah'ın isim ve sıfatlarının mecâzî anlamı olduğu reddedilerek zâhirî üzere anlaşılması gerektiği üzerinde durulan eser,[61] selefi anlayışla kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, Advâu'l-Beyân tefsiri Dâru'l-Hadîs baskısının son cildinde mevcuttur.

***c)*** *Def'u Îhâmi'l-İddırâb 'an Âyâti'l-Kitâb*

Kur'ân ayetleri arasında çelişkinin olamayacağını konu edinen eser, tefsir literatüründeki müşkilu'l-Kur'ân türünün bir örneği kabul edilmektedir.[62] Yine bu eser de, Advâu'l-Beyân tefsiri Dâru'l-Hadîs baskısının son cildinde mevcuttur.

***d)*** *Müzekkira fî Usûli'l-Fıkh*

İbn Kudâme'nin *Ravdatu'n-Nâdır* adlı eserini şerh eden bir ders kitabıdır. Hanbelî usûlüne dair bir eser olmakla birlikte Maliki usûl eseri *Merâkı's-Su'ûd*'dan ve Ravdatu'n-Nâdır'ın da Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sından etkilenmesi sebebiyle Hanbelî, Mâlikî ve şafiî mezheplerinin fıkıh usûlündeki yaklaşımlarını görme açısından yararlıdır.[63]

***e)*** *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*

---

[61]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 27.
[62]Baş, "Muhammed Emin Şinkîtî", **DİA**, s. 172.
[63]Baş, "Muhammed Emin Şinkîtî", **DİA**, s. 173.

Medine İslam Üniversitesi'nde bir ders olarak okuttuğu konular iki cilt halinde toplanmış ve basılmıştır. Birinci ciltte mantık konuları, ikinci ciltte ise, mantık konularına ek olarak münazara metotları ve Allah'ı sıfatları konuları işlenmiştir.[64]

***f) El-Iklîd li'l-Esmâ ve's-Sıfât ve'l-İctihâd ve't-Taklîd***

Şinkîtî bu eserinde Allah'ın isim ve sıfatlarına ilaveten taklid ve ictihad konularını ele almıştır.[65]

***g) Rihletü'l-Hacc ilâ Beytillâhi'l-Harâm***

1982 yılında basılan eser, Şinkîtî'nin Moritanya'dan hac vazifesini yapmak üzere gittiği Suud-i Arabistan'a kadar olan yolculuğunda başına gelenler ve kendisine sorulan soru ve cevaplardan oluşmaktadır.[66]

***h) Şerh alâ Merâği's-Suûd***

Merâği's-Suûd, Abdullah b. İbrahim el-Alevi eş-Şinkîtî'ye ait olup fıkıh usûlüne dair elfiye şeklinde yazılmış bir eserdir. Bu eserin Şinkîtî tarafından şerhi yapılmıştır.[67]

## 2.3. ADVÂU'L-BEYÂN FÎ ÎDÂHİ'L-KUR'ÂN Bİ'L-KUR'ÂN'DA KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ

### 2.3.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Yöntemi

*Advâu'l-Beyân*, Âlemu'l-Kütüb, Dâru'l-Hadîs ve Mektebetu İbn Teymiye Yayınevleri tarafından on cilt olarak; Dâru'l-Fikr Yayınevi tarafından da dokuz cilt halinde basılmıştır. İlk yedi cildin müellifi Şinkîtî, sekiz ve dokuzuncu cildin müellifi (Haşr Suresi'nden itibaren), talebesi Atiyye Muhammed Sâlim'dir. Onuncu ciltte ise Şinkîtî'nin *Def'u Îhâmi'l-İttırâb an Âyâti'l-Kitap ve Men'u Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Münezzel li't-Teabbudi ve'l-Îcâz* adlı risaleleri bulunmaktadır. Şinkîtî'nin amcasının oğlu Seyyid Muhammed es-Sâdâtî eş-Şinkîtî tarafından telif edilen *Tefsîru'l-Kur'ân*

---

[64]Şinkîtî, **Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara**, Cidde, t.y.
[65]Şinkîtî, **El-Iklîd li'l-Esmâ ve's-Sıfât ve'l-İctihâd ve't-Taklîd**, Mısır, t.y.
[66]Parlak, "a.g.t.", s. 39-40.
[67]Parlak, "a.t.", s. 40.

*Bi'l-Kur'ân Min Edvâi'l-Beyân* isminde bir de muhtasarı mevcuttur. Bu tefsir, Şinkîtî'nin tefsir ettiği Haşr Suresi'ne kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Es-Sâdâtî, daha fazla Müslümanın istifade etmesi amacıyla tefsirin hacmini küçülttüğünü ve kendisinin verdiği ismin tefsirin muhtevasına daha uygun düştüğünü ifade etmektedir.[68] Ayetlerin Mushaf tertibine göre sıralandığı *Advâu'l-Beyân*'da bütün ayetlerin açıklamasına yer verilmemekte, açıklanan ayetlerin de çoğu zaman baş tarafı, ortası ya da sonu verilmek suretiyle diğer ayetlerle irtibatlandırılmaktadır. Bütün ayetlere yer vermeyişinin sebebi olarak, Şinkîtî'nin ilgili ayette herhangi bir mücmellik yani ayetin tefsirinde herhangi bir problem görmemesi gösterilebilir. Tefsirin yazılış gerekçesi ise talebesi Muhammed Atiyye Sâlim'in, Şinkîtî'nin derslerinde, mücmel (kapalı) ayetlerin bir başka ayet tarafından nasıl tefsir edildiği ile ilgili birçok örnek verdiğine şahit olması ve akabinde bu hususta kendisinden bir tefsir yazmasını talep etmesidir.[69]

Biz bu kısımda Şinkîtî'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir yöntemini[70] ve bu yöntemi ayetler üzerinde nasıl uyguladığını inceleyeceğiz. Şinkîtî Hac Suresi'ne kadar genellikle açıklamalarını geniş tutmuş, Hac Suresi'nden sonra ise daha çok geriye atıfta bulunarak "daha önce bu konuyu açıklamıştık" demek suretiyle tefsirini kısa açıklamalarla sürdürmüştür. Ayrıca o daha çok mukaddimesinde belirttiği usulü olan mücmelin beyânı üzerinden ayetleri irtibatlandırdığından, diğer usulleri olan mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi vb. ayet örnekleri daha az oranda yer almaktadır. Bundan dolayı biz de mücmelin beyânı dışındaki başlıklar için örnek bulma konusunda biraz zorlandığımızı ve tekrara düşmemek için ilgili başlıkları daha kısa tuttuğumuzu belirtmek isteriz.

Şinkîtî, günümüz Müslümanlarının Kur'ân'dan yüz çevirip uzaklaştıklarından, onun ne va'dine ne de vaî'dine kulak astıklarından yakınmakta ve Allah'ın verdiği ilim sayesinde O'nun Kitâbı'nın manalarını beyân etmek,

---

[68]Seyyid Muhammed es-Sâdâtî eş-Şinkîtî, **Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân Min Edvâi'l-Beyân**, Mısır-el-Mansûra, Riyâd-es-Suûdiyye, Dâru'l-hedye'n-nebeviyye, Dâru'l-Fadîle, t.y., s. 6

[69]Parlak, "a.g.t.", s. 74-75.

[70]Müellifin tefsir yönteminin tümü için Orhan Parlak'ın "Muhammed Emin eş-Şinkîtî ve Tefsirdeki Metodu" isimli doktora tezine müracaat edilebilir.

güzelliklerini ortaya çıkarmak, okuyucuya müşkil gelen hususları gidermek, hükümlerini açıklamak ve insanları onunla amel etmeye, yasakladığı şeyleri terk etmeye davet etmek gerektiğinin bilinciyle böyle bir tefsir yazmaya teşebbüs ettiğini ifade etmektedir.[71] Akabinde tefsirini iki mühim gayeye yönelik olarak yazdığını belirtir ki aslında burada izleyeceği yöntemi ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ı Kur'ân ile beyân etmek. İkincisi ise ayetlerde yer alan bütün fıkhî hükümleri, sünnetten delilleri ve âlimlerin konu hakkındaki görüşleriyle beraber açıklamak. Âlimlerin icmasına göre tefsir çeşitlerinin en şereflisi Allah'ın Kitab'ını yine Allah'ın Kitabı'yla beyân etmektir. Çünkü Kelamullah'ın manasını Allah'tan daha iyi bilen yoktur. Şinkîtî, ister kendini tefsir eden ayetin başka bir kıraati olsun, ister bunun dışında bir ayet olsun, Kur'ân'ı yalnızca yedi kıraati ile beyân etme yolunu izlediğini, şaz kıraatler ile açıklama yapmaya itimad etmediğini söyler ve kimi zaman şaz kıraatleri, yedi kıraatin beyânına delil olarak zikrettiğini vurgular. Ebû Cafer'in, Yakub'un ve halefin kıraatlerinin, kıraat ilmini bilen muhakkiklere göre de şaz kıraat olmadığının altını çizer. Ayrıca o, belli bir mezhebe, belli bir söyleyene taassup derecesinde bağlanmadan delillere göre ağır basan görüşleri tercih edeceğini; çünkü söyleyenine değil sözün kendisine itibar ettiğini ifade eder. Zira Allah Rasûlü'nün sözü dışında her sözün içinde makbul olanı da vardır, merdud olanı da. Yine bilinmektedir ki hak haktır, söyleyeni hakir de olsa. Yine Şinkîtî, gerek duyulan kısımlarda sarf ve i'rab konularına başvuracağını, yeri geldikçe Arap şiiri ile istişhadda bulunacağını, hadislere dayanarak bazı usûlî ve kelâmî meselelere değineceğini belirtir.[72] Hatta o, Kur'ân'da, kastedilen anlamı ortaya koyacak yeterli bir açıklama bulunamadığı takdirde yani bir ayetin anlamı, başka ayetlere başvurulmasına rağmen açıklığa kavuşmuyorsa, bu durumda sünnete başvuracağını söyler.[73] Şinkîtî, kendisinin bir ayeti başka bir ayetle tefsir ettiğinde, aynı ayeti bir diğer müfessir, farklı bir ayetle veya onun hilafına bir görüş ortaya koyarak tefsir ettiyse, kendi görüşünün doğru, diğer kimsenin görüşünün yanlış olduğunu ispatlamak için sahih sünnetten teyid edici deliller getireceğini ifade eder.[74] Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin

---

[71]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 34.
[72]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 35.
[73]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. I, s. 50.
[74]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 44.

sağlamasını sünnet ile gerçekleştireceğini belirtir ki, verdiği örneklere bakıldığında, onun sünnet ile daha çok hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır.[75]

Şinkîtî, İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir ediliş biçimi olarak saydığı 'mücmelin beyânı ve muhtasar ayetin mufassal olarak açıklanması' şeklindeki iki maddeye eklemelerde bulunarak detaylandırmıştır. Onun mukaddimesinde zikrettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la beyân türleri şunlardır:

1. Lafız müşterekliği sebebiyle icmal. Bu müştereklik bazen isimde bazen fiilde bazende harfte olabilir. İsimdeki müşterekliğe örnek, Bakara Suresi 228. ayetteki (*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç adet görünceye kadar beklerler..)* Selâsete kurû' ifadesi gösterilebilir. Zira kar' kelimesi tuhr (temizlik) ve hayz (regl dönemi) şeklinde iki zıt anlama hamledilen müşterek bir lafızdır. Allah buradaki kurû' lafzı ile "tuhr"a işaret etmiştir. Bunun delili de Talak Suresi 1. ayettir. (*Onları iddetlerinde boşayın..)* Ayette emredilen talak vakti "tuhr" olup hayz değildir. Buna delalet eden başka bir şey ise selasetu kurû' sözündeki "tâ"dır. Bu "tâ" sayılan şeyin müzekker olduğunu gösterir ki o da "tuhr"dur. Hayızları (hayzât) kastetseydi "selasu kurû' derdi. Zira Araplar "selâsetu ethâr" ve "selâsu hayzât" derler.[76]

2. İbhâm sebebiyle gerçekleşen icmal. Bu da çoğul cins isim, müfret cins isim ve mevsulun sılasının mübhemliğinin beyânıdır. Örneğin Bakara Suresi 37. ayette (*Adem Rabbinden bazı kelimeler aldı..)* Adem'in Rabbinden aldığı kelimelerin ne olduğu konusu mübhem bırakılmış, Araf Suresi 23. ayette (*Dediler ki: "Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, merhamet etmezsen kaybedenlerden oluruz.)* ise Rablerinden aldıkları "dualar" şeklinde açıklanmıştır.[77]

3. Sorunun vaki olduğu bir ayetin cevabının başka bir ayette gelmesi şeklinde beyân. Örneğin Fatiha Suresi 3. ayetteki (*Din gününün sahibidir.) din günü* burada beyân edilmemiş, İnfitâr Suresi 18-19. ayetlerde (*Evet, ceza günü nedir bilir misin?*

---

[75]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 66-67; 108-109.
[76]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 36.
[77]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 38

*Öyle bir gündür ki, hiç kimse bir başkası için hiçbir şey yapamaz. O gün iş Allah'a kalmıştır.)* soru-cevap şeklinde açıklanmıştır.[78]

4. Ayetten lugavi vaz'a göre ilk anlaşılanın aksine başka bir Kur'ânî delille diğer bir şeyin kastedildiği beyân. Bakara Suresi 229. ayetten (*Boşama iki keredir. Ya iyilikle evlilik içinde tutmak ya da serbest bırakmaktır..)* ilk anlaşılan bütün talak çeşitlerinin iki kere olduğudur. Ancak Allah hemen akabindeki 230. ayette (*İkinciden sonra eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, bir başkasıyla evlenip boşanmadıkça ilk kocaya helal olmaz.)* boşandıktan sonra geriye dönmek için başkasıyla evlenip boşanmak gerektiğini vurgulayarak iki talakı açıklamış olmaktadır.[79]

5. Bazı âlimlerin ayet hakkında bir görüş ileri sürmesi, ama başka bir ayette bu görüşün batıl olduğuna dair bir delilin bulunması da Şinkîtî'nin beyân çeşitlerinden biridir. Örneğin Hasan Basri'nin Maide Suresi 27. ayetteki (*Onlara Adem'in iki oğlunun haberini hak olarak (bir amaç doğrultusunda) anlat..)* Âdem'in iki oğlu ile kastedilenin Beni İsrail'den iki kişi olduğu şeklindeki sözüdür. Fakat Maide Suresi 31. ayet (*Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini göstermek için ona toprağı eşeleyen bir karga gönderdi..)* bu işin, daha ilk başta -insanlar ölülerin defnini öğrenmeden- gerçekleştiğine delildir. İsrailoğulları zamanında ise herkes ölülerin defnini zaten bilmekteydi. Hiçbir israiloğlu ölü defnini kargadan öğrenmemiştir. Buna göre Hasan Basri'nin görüşü batıl olmuştur.[80]

6. Bir ayette keyfiyeti açıklanmayan bir hususun diğer ayette açıklanması. Bakara Suresi 51. ayette (*Musâ'ya kırk gece için söz vermiştik. Sonra siz zâlimlik ederek buzağıyı Tanrı edindiniz.)* vaadin birlikte iken mi ayrı mı olduğu açıklanmamış, fakat Araf Suresi 142. ayette (*Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu. Mûsâ kardeşi Hârûn'a*

---

[78]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 39.
[79]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 40.
[80]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 40.

*dedi ki: "Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, fesat çıkaranlara tabi olma.")* beraberken olduğu açıklanmıştır.[81]

7. Ayette bir konudan bahsedilmesi sonra başka yerde onunla neyin kastedildiğinin açıklanması da beyân çeşitlerindendir. Mesela En'am Suresi 8. ayeti (*"Ona bir melek indirilseydi ya" dediler. Eğer bir melek indirmiş olsaydık elbette iş bitirilmiş olur, onlara göz de açtırmazdık.)* Furkan Suresi 7. ayetle (*Dediler ki, "Bu nasıl peygamber? Yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor. Ona bir melek indirilmeli ve beraberinde o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?)* -kastedilenin inmesi beklenen uyarıcı melek olduğunu- açıklamıştır.[82]

8. Ayette bir hususun zikredilmesi sonra onunla ilgili hususların başka yerlerde zikredilmesi de beyân türlerindendir. Mesela sebebinin, mefulunün, mekânının, zamanının zikri gibi. Sebebinin zikrine örnek olarak Bakara Suresi 74. ayet (*Bundan sonra kalpleriniz taş gibi katılaştı; hatta taştan daha da katı..)* gösterilebilir. Bu ayette kalplerin kasvet sebebini açıklamamış, fakat Maide Suresi 13. ayette (*Ahitlerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık..)* – misaklarını bozmaları sebebiyle olduğunu- açıklamıştır. [83]

9. Ayetin manalarından birisinin Kur'ân'da öne çıkan mana olduğuna delalet etmesi de beyân türlerindendir. Örneğin Mücadile Suresi 21. ayette (*Elbette Allah ve elçileri galip gelecektir..)* öne çıkan anlam, kılıçla, okla galip gelmektir. Çünkü 'galip' kelimesinin geçtiği birçok ayette[84] de bu anlamda kullanılmıştır.[85]

10. Şinkîtî'ye göre en önemli beyân çeşitlerinden birisi de, Yüce Kur'ân'da Allah'ın bütün sıfatlarının mecaz değil hakikat üzere beyân edilmesidir. İstivâ, yed, vech vb. bütün sıfatlar, yaratılmışların sıfatlarına benzetilemez. Allah bundan münezzehtir. Bunun beyânı da Şûrâ Suresi 11. ayettir. (*O'nun benzeri hiçbir şey*

---

[81] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 41.
[82] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 42.
[83] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 42.
[84] Âl-i İmrân 3/12; Nisâ 4/74; Enfâl 8/65, 66; Rûm 30/1-4.
[85] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 43

*yoktur..)* Bu ayetle Allah, mahlûkatına benzememediğini ve sıfatlarının hakikat üzere olduğunu ilan etmektedir.[86]

11. Bir mesele hakkında Kur'ân'dan bir delille açıklama yapıldığında yine Kur'ân'dan delil getirilerek muhalefet edilirse, sahih sünnetten delil getirmek suretiyle onların iddialarının batıl olduğunun açıklanması şeklindeki beyân. Zira bu tür beyânda bulunan hem Kitap hem sünnetle istidlalde bulunmuş olur. Muhalif olan kişi Kur'ân'ın yanısıra sünnetten de delil getirirse, o takdirde tercih edilen iki görüş de izah edilir. Eğer muhalefet eden kişi Kur'ân'dan delil getirir de sünnetten getiremezse o takdirde, onun beyânı üzerine kendi beyânını tercih sebebi izah edilir.[87]

12. Ayette cinsiyetin belirtilmediği hususlarda bunun bir başka ayette açıklanması. Örneğin Bakara Suresi 72. ayette (*Hani siz birisini öldürmüştünüz..)* 'nefs' kelimesi geçmiş, kadın mı erkek mi olduğu belirtilmemiştir. Zira söz konusu kelime Kur'ân'da her iki cins için de kullanılmaktadır. Devamındaki Bakara Suresi 73. ayet (*Kesilen ineğin bir parçasıyla ona vurun dedik..)* ise zamirin merciinin erkek olduğunu beyân etmiştir.[88]

13. Allah'ın yarattığı şeylerin bir kısmını çeşitli sebeplerle bir yerde, diğerlerini başka ayetlerde beyân etmesi. En'âm Suresi 97. ayette (*Kendileri ile yol bulasınız diye o sizin için yıldızları var etmiştir..)* Allah, yıdızları yol gösterici olarak açıklarken, bir başka ayet olan Mülk Suresi 5. ayet (*Gerçek şu ki, Biz göğü kandillerle süsledik ve bunlarla şeytanların taşlanmasını sağladık..)* ve Saffât Suresi 6-7 ayetlerde (*Biz göğü yıldızların zinetiyle süsledik, ve onu her türlü isyankar şeytandan koruduk.)* ise yıldızların yaratılış amacının dünya semasını süslemek ve şeytanları taşlamak olduğunu beyân etmiştir.[89]

14. Ayette bir şeyin gerçekleşeceğinin bildirilmesi, sonra da o şeyin diğer ayetlerde fiili olarak vuku bulduğunun beyân edilmesi. Bunun örneği de En'âm Suresi 148. ayette (*Allah dileseydi Biz şirk koşmazdık diyecekler..)* şirk koşmalarını Allah'a

---

[86]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 44.
[87]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 44
[88]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 47.
[89]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 48.

bağladıkları bildirilmiş ve Nahl Suresi 35. ayette de (*Allah dileseydi O'ndan başkasına kulluk etmezdik.)* bunu fiili olarak söyledikleri vurgulanmıştır.[90]

15. Kur'ân'daki beyân türlerinden biri de Allah'ın bazı hususları zikretmeyi başka ayetlere havale etmesidir. Mesela Nahl Suresi 118. ayette (*Yahudilere daha önce sana bahsettiğimiz şeyleri haram kılmıştık..)* haram kılınan şeyin mahiyetinin açıklanması, En'am Suresi 146. ayete (*Yahudilere has olmak üzere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık..)* havale edilmiştir.

16. Bir başka beyân türü ise bir şeyin sıfatlarının aynı ayette değil, diğer ayetlerde zikredilmesidir. Örneğin Allah Nisâ Suresi 57. ayette (*Müminleri koyu gölgelikler altında bulunduracağız.),* gölgeliklerden bahsetmiş, R'ad Suresi 35. ayet (*Yiyecekleri ve gölgeliği daim..)* ve Vakıa Suresi 30. ayetlerde de (*Yayılmış sürekli gölgelikler..)* bu gölgeliklerin sıfatlarını zikretmiştir.[91]

17. Kur'ân'da çokça istidlalde bulunulan bir burhana -açıklama yapmaksızın- işaret etmesi, daha sonra başka ayetlerde bunu açıklaması da bir başka beyân türüdür. Örneğin Bakara Suresi 21. ayet (*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, takvaya erebilesiniz.)* ve 22. ayetlerde (*Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş bununla sizin için rızık olarak her türlü sebze-meyva çıkarmıştır. Artık siz de bile bile O'na ortaklar koşmayın.)* üç burhan söz konusudur: Bunlardan birincisi, Kur'ân'da fazla sayıda[92] geçen "ba's=dirilme" burhanıdır. Ayetteki الَّذِي خَلَقَكُمْ kısmı buna işaret eder. İkinci burhan, yerin ve göğün yaratılmasıdır. Yine ayetteki الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً kısmı buna delalet eder ve bunu açıklayan ayetler[93] Kur'ân'da çoktur. Üçüncü burhan ise öldükten sonra yerin tekrar dirilmesidir. Buna işaret eden de وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ gökten suyun inmesiyle tüm varlığa rızık olarak çıkarılan semerattan bahsedilen kısımdır. Bu da birçok ayette[94] açıklanmıştır.

---

[90]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 48.

[91]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I. s. 49.

[92]Bazıları şu ayetlerdir: Yâsîn 36/79; Rûm 30/27; Hacc 22/5.

[93]Bazıları şu ayetlerdir: Nâziât 79/27; Yâsîn 36/81; Gâfir 40/57.

[94]Bazıları şu ayetlerdir: Fussilet 41/39; Rûm 30/19; Kâf 50/11.

18. Âmm bir lafzın zikredilmesi daha sonra bazı hususların bu âmm lafza dâhil olduğunun beyân edilmesi. Bunun örneği de Hac Suresi 32. ayetin (*İşte böyledir. Kim Allah'ın şiarlarını yüceltirse..)* lafzının umumi, Hac Suresi 36. ayette (*Kurbanlıkları da sizin için Allah'ın şiarlarından kıldık.)* yer alan "büdn" kelimesinin de bu umuma dâhil olmasıdır.[95]

Görebildiğimiz kadarıyla Şinkîtî mukaddimesinde bu on sekiz maddeye[96] yer verse de bu beyân türlerine ilave olarak tefsirinde, kıraatlerin birbiri ile açıklanmasını da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla biz bu maddeyi de beyân türlerine dâhil etmeyi ve ayrı başlık altında incelemeyi uygun gördük. Yine şii âlimler de, müteşabih ayetlerin muhkem ayetler referans alınarak açıklanmasını ve nâsih-mensûh ilişkisi kurulan ayetleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden saymışlardır.[97] **İbn Teymiyye'nin, *Mukaddime* adlı risalesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin keyfiyetinden iki madde halinde bahsedip, ilerleyen süreçte bu maddelere eklemelerde bulunularak çoğaltılması, murad-ı ilâhîyi anlamada en sorunsuz yöntem olarak başvurulan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, kendi içinde bir usûlünün ortaya konulamadığını göstermesi bakımından önemlidir.**

Şinkîtî'nin Kur'ân'ın kendisini tefsir ediş biçimi olarak kabul ettiği beyân türlerini incelediğimizde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini daha çok "mücmel-mübeyyen" faslı üzerinden gerçekleştirdiğini görüyoruz.[98] Bundan dolayı, ilgili başlığın üzerinde diğerlerinden daha detaylı durmayı tercih ediyoruz. Diğer beyân türlerini de temel başlıklar halinde tasnif edip, kavramların kısa ve öz bir şekilde tanımlarını verdikten

---

[95]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 50.

[96]Âlu Şeleş Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyân yönü olarak Şinkîtî'nin yirmi madde saydığını söylemiştir; fakat bizim görebildiğimiz kadarıyla baz aldığımız baskıda on sekiz madde yer almaktadır. Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 85.

[97]Seyyid Muhammed Bâkır Huccetî-Keyvan Ehsânî, "Mantık Tefsîri Kur'ân Bi Kur'ân ve Berdesî Râbıta Ân Bâ Rivâyât Darb-ı Kur'ân", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 14, Kış: 1385, s. 37; https://mawdoo3.com/%D8%A3%D9%85%D8%AB%D9%84%D8%A9_%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86. Çevrimiçi, 04.05.2019.

[98]Bu bizim tespitimiz olmakla beraber, daha sonra farkettiğimiz benzer tespiti yapanlar için bkz. Mûsâ, "a.g.t", s. 31; Mansûr Kâfî, **Menâhicu'l-Müfessirîn fi'l-Asri'l-Hadîs**, Dâru'l-İlm, Cezair, s. 95-106.

sonra müellifimiz Şinkîtî'nin ayetler üzerinden konuya dair yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Üçüncü bölümde ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili ortaya konulan kavramları problematik olarak ele alacağız. Yine tefsirde çokça rastladığımız ("قال مقيدُه عفاالله عنه Allah bu tefsiri kayda alanı/yazanı affetsin") cümlesinin, müellifin ayetler hakkında kendi yorumlarını zikrederken kullandığı bir ifade olduğunu belirtmeliyiz. Şimdi, Şinkîtî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yöntemi olarak saydığı hususları, genel başlıklar halinde örneklerle izah etmeye geçebiliriz.

#### 2.3.1.1. Mücmelin Beyânı

Lafızlar manaya delaletin açıklığı ve kapalılığı bakımından mücmel ve mübeyyen olarak ikiye ayrılmaktadır. Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan kendisiyle kastedilen mananın anlaşılamadığı lafızdır. İki anlam ihtimaline açık olan ve ne dilin vaz'ı sebebiyle ne de kullanım örfü sebebiyle anlamı belirginleşmeyen lafız da mücmeldir. Mübeyyen ise manası açık olan ve sevkedildiği manaya açıkça delalet eden lafızdır.[99]

Usûl-u fıkha göre mücmelin hükmü, kendisiyle neyin kastedildiğine dair açıklama gelmedikçe onunla amel etmenin caiz olmayışıdır. Şâri tarafından açıklama gelmesi halinde ise iki ihtimal vardır:

1. Beyânın (hiç boşluk bırakmayacak şekilde) tam olması. Böyle olması durumunda mücmel, "mübeyyen"e dönüşür ve onunla amel etmek vacip olur. Namaz, hac, zekât vb. lafızlarla ilgili beyanda olduğu gibi. Örneğin Hz. Peygamber (a.s.) "Ben nasıl namaz kılıyorsam, siz de öyle kılın" buyurmuş ve böylece mücmel olan salât lafzı mübeyyen hale gelmiştir.
2. Beyânın (hiç boşluk bırakmayacak şekilde) tamam olmaması. Bu durumda mücmel, "müşkil"e dönüşür. Bu gibi hallerde, şâri'den yeni bir beyâna ihtiyaç duymaksızın, müçtehidin ictihad ederek ortadaki "işkâl"i gidermeye çalışması;

[99] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, C. I, s. 168; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü'ş-Şâfî, y.y., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413C. I, s. 187.

yani kastedilen mananın ne olduğunu araştırması gerekir. Örneğin hangi mallarda riba cereyan edeceği ayet ve hadislerde tam olarak açıklanmamıştır. Bundan dolayı fakihler, kıyas yoluyla farklı ictihadlarda bulunmuşlardır.[100]

Şinkîtî de mukaddimesinde mücmel ve beyân terimlerini tanımlayıp bu ikisi hakkında bazı bilgiler vermiştir. Buna göre mücmel, sözlükte "toplam" demektir. Çünkü bir şeyin cümlesi "hepsi" demektir. Terim anlamı, iki veya daha çok anlama gelmesi muhtemel olan sözcüklerdir. Bu sözcüklerin ifade ettiği anlamlardan sadece birini tercih etmek mümkün değildir. Mücmel lafızdan neyin kastedildiği ancak bir delille anlaşılır. Beyân kavramının sözlük anlamı ise açıklamak, ortaya çıkarmaktır. Terim anlamına gelince, anlamdaki kapalılığı gideren her şey "beyân" diye isimlendirilir.[101] Ayrıca Şinkîtî, Medenî bir ayetin Mekkî ayeti, Mekkî ayetin de Medenî ayeti açıklamasında herhangi bir engel olmadığını ifade etmektedir.[102]

Şinkîtî tefsirinde, bazen diğer ayetlerle açıklanmaya ihtiyacı olduğunu düşündüğü ayetler için "icmal[103] veya ecmele[104]" kelimelerini zikretmekte, bazen de bu kelimelere yer vermeksizin "Bu konu burada yeterince açıklanmamıştır, diğer ayetlerde beyân/tavdîh/tafsîl edilmiştir"[105] gibi ifadeler kullanmaktadır. 8 ve 9. ciltlerin yazarı Atiyye Muhammed Sâlim'e göre ise hiçbir mücmel ayet yoktur ki bir başka ayette açıklanmamış olsun. Bir başka ifadeyle, Kur'ân'ın bütün mücmelleri yine Kur'ân içinde mübeyyen hale gelmiştir. Kıyâme Suresi 19. ayet[106] (*Sonra onu açıklamak elbette bize aittir.)* ve Fussilet 3. ayetiyle de[107] (*O, ayetleri tafsilatlı bir şekilde açıklanmış bir kitaptır..)* bu görüşünü teyit etmektedir.[108]

---

[100] Zekiyüddin Şâban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDVİ Yay., 2019, s. 503-504; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, İfav Yay., 2016, s. 267.

[101] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 52-53.

[102] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 206.

[103] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 111.

[104] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 153, 343, 364.

[105] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 190.

[106] ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

[107] كِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰيَاتُهُ

[108] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VIII, s. 303.

Örnek 1:

وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

> Öyle bir günün bilinciyle yaşayın ki o gün hiç kimse bir başkası namına bir şey ödeyemez, kimseden şefaat kabul edilmez, kurtuluşunu sağlayan bir bedel alınmaz ve onlara yardım da edilmez. (Bakara 2/48)

Şinkîtî'ye göre ayetin zâhirî dikkate alındığında, kıyamet gününde şefaatin mutlak olarak kabul edilmeyeceği anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu lafzen mevcut olan mücmelliği şefaatle ilgili diğer ayetler açıklığa kavuşturmaktadır. Bu durumda kabul edilmeyecek olan şefaat, kâfirlere ait olan ve Allah izin vermediği sürece yapılamayacak olan şefaattir. Allah'ın izniyle müminlere yapılacak olan şefaat ise Kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Müellif, usûl açısından "sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına engel teşkil etmez" ilkesini sıklıkla tekrarlasa da burada ayetin sadece Ehl-i Kitab'a dolayısıyla kâfirlere mahsus olduğunu söylemiştir.[109] Yine o, kâfirlere şefaat edilmeyeceği konusunda, yukarıdaki ayeti tefsir edici mahiyette kabul ettiği şu ayetleri zikretmektedir: *("Onlar (melekler) Allah'ın razı ve hoşnut olmadığı hiç kimseye şefaat edemezler.")*[110] *("Allah, kullarının nankörlüğüne razı olmaz".*[111] *"Artık bize şefaat edecek kimsemiz de yok".)*[112] *("Artık onlara hiçbir şefaatçi fayda vermeyecektir.")*[113] Şinkîtî, Medenî bir sûrede yer alan bu ayeti Mushaf tertibine göre okuyarak ilk geçtiği yerde karşılaştığı lafzi mücmelliği diğer ayetlere müracaat etmek suretiyle aşmaya çalışmakta, ancak sürecin başında yani Mekke'de konu hakkında söylenenlerin tümüne yer vermemektedir.

---

[109] Geniş açıklama için bkz. Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat**, İstanbul, Pınar Yay., 2008, s. 151; Yaşar Düzenli, "Bir Kurtuluş Yolu Olarak Şefaat Düşüncesi Kur'ân'a Göre Nedir Ne Değildir?", **Şefaat Nedir Ne Değildir?**, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2018, s. 37-76.

[110] Bakara 2/48.

[111] Zümer 39/7.

[112] Şuarâ 26/100.

[113] Müddessir 74/48.

Müellif, "izn"i, bir açıklama yapmaksızın meşiet ve irade anlamında kabul ederek, Allah'ın izni olmadan hiç kimsenin şefaat edemeyeceği konusunda da şu ayetleri delil getirmektedir: *("Onun izni olmadan kim şefaate yeltenebilir?")*[114] *("Göklerde ne kadar çok sayıda melek olursa olsun, onların şefaati kimseye en ufak bir fayda sağlamayacaktır; meğerki Allah dilediği ve hoşnut olduğu kimse için (şefaat) izin vermiş olsun.")*[115] *("O gün Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimse dışında hiç kimsenin şefaati fayda sağlamaz".)*[116] Hâlbuki, Kur'ân'ın şefaat anlayışının doğru tespit edilebilmesi için "izin" teriminin geçtiği tüm ayetlerin gözden geçirilmesi ve terimin anlam haritasınının ortaya çıkarılması gerektiği gibi, Kur'ân'ın genel sistematiği içerisinde şefaat ve iznin neye tekabül ettiğinin de görülmesi icap eder.[117]

Kezâ Şinkîtî, Allah'ın izni olmadan ne mümin ne kâfir hiç kimseye şefaat edilemeyeceğini belirterek aksini iddia etmeyi küfür nevilerinden saymış, bu hususta da şu ayeti delil göstermiştir: *("Allah'ın berisinde kabul ettikleri kendilerine zarar ya da fayda sağlamayacak varlıklara kulluk ederek, "Bunlar bizim Allah katındaki şefaatçilerimizdir" diyenler..! De ki: "Yoksa siz Allah'a, yer olsun gök olsun tüm kâinat hakkında bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?"Fesubhanellah! Allah onların putlaştırdığı her şeyden beridir.")*[118] Müellif, kâfirler için şefaatin mümkün olamayacağını belirtse de sünnetin Kur'ân'ı tahsis ettiği ön kabulünden hareketle, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e şefaat edebileceğini, onun bedeninin cehennemden cennete nakledileceğini düşünmektedir. Konu hakkındaki hadisi zikretmeyen Şinkîtî bu durumu, sünnetin Kitab'ı tahsisi olarak anlamaktadır.[119]

Örnek 2:

كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

114 Bakara 2/255.
115 Necm 53/26.
116 Tâhâ 20/109.
117 Düzenli, **Kur'ân ve Şefaat**, s. 201.
118 Yûnus 10/18.
119 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 82-83.

Firavun hanedanı ve onlardan öncekiler gibi; onlar da bizim ayetlerimizi yalanladılar, Allah da günahları sebebiyle onları yakalayıverdi. Allah'ın cezası pek şiddetlidir. (Âl-i İmran 3/11)

Şinkîtî, Medine'de nazil olan bu ayette, onlardan öncekilerin kim olduğunun ve Allah'ın yakalayıp cezalandırdığı günahlarının ne olduğunun açıklanmadığını; fakat başka yerlerde onların Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şuayb (a.s.)'ın kavimleri olduğunun detaylı bir şekilde açıklandığını, günahlarının da küfürleri ve peygamberlerini yalanlamaları ve diğer masiyetleri sebebiyle olduğunun bildirildiğini ifade etmektedir. Kavimlerin cezaya müstehak oldukları günahları da sıralamaktadır. Şinkîtî'nin tefsir edici mahiyette irtibat kurduğu ayetler ise Nuh'un kendi kavmi arasında dokuzyüzelli yıl kaldığını, sonra zulümlerini sürdürmeleri sebebiyle onları tufanın yakaladığından bahseden Ankebût Suresi 14. ayet Âd kavmini silip süpüren rüzgardan söz eden Zâriyât Suresi 41. ayet Salih'in kavminden zulmedenleri kıskıvrak yakalayan korkunç sesten bahseden Hûd Suresi 67. ayet ve Şuayb'ı yalancılıkla suçlamaları sebebiyle deprem veya volkan dehşetiyle yerle bir edilen Eyke halkını anlatan Şuarâ Suresi 189. ayettir. Âl-i İmrân Suresi 11. ayette yer alan mücmelliği, bu ayetlerin açık ve anlaşılır hale getirdiğini ifade eden Şinkîtî, ayetlerin tarihsel zeminine değinmeksizin, Medenî olan Âl-i İmrân Suresi'ndeki 11. ayeti, tümü Mekkî olan yukarıdaki sûrelerdeki ayetlerin açık hale getirdiğini belirtmektedir.[120]

Örnek 3:

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا ۖ قَالَ سَلَامٌ ۖ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ

Elçilerimiz İbrahim'e müjdeyi getirip selam vermişlerdi. O da (onları tanımadı ve) "selam" dedi, çok geçmeden (sıradan misafir olduğunu düşündüğü bu kimselere) kızartılmış bir buzağı ikram etti. (Hûd 11/69)

Şinkîtî, elçilerin İbrahim'e getirdiği müjde ile ne kastedildiğinin bu ayette açıklanmadığını, fakat devamındaki 71. ayette (*Ayakta bekleyen karısı rahatlayıp*

120 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. I, s. 215.

*güldü, hemen ona İshak'ı, İshak'ın peşinden de Yakub'u müjdeledik.)* bu müjdeli haberin İshâk ve ardından Yakup olduğuna işaret edildiğini belirtmektedir. Böylece müellif, Hûd Suresi 69. ayetin siyakının, konudaki kapalılığı giderdiğini ifade etmektedir.

Yine hemen akabinde aynı kıssanın devamı olan 72. ayette (*Aman Ya Rabbi! Ben yaşlı bir kadınım, kocam da ihtiyar; bu halde ben çocuk mu doğuracağım? Doğrusu bu şaşılacak bir şey! dedi.)* İbrahim'in karısının ne yaptığının açıklanmadığını, bunun Zâriyât Suresi 29. ayette (*Karısı heyecanla bağırarak alnına vurdu; "Benim gibi yaşlı bir ve kısır kadın nasıl doğurabilir!" dedi.)* beyân edildiğini belirtmektedir.[121] Bu durumda Şinkîtî'nin ilgili ayeti, Allah tarafından bir bilgi aktarımı olarak (haber formunda) anladığı söylenebilir.

Örnek 4:

قَالُوا يَا لُوطُ اِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا اِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ الَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ اَحَدٌ اِلَّا
امْرَاَتَكَۜ اِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا اَصَابَهُمْۜ اِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُۜ اَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ

> Elçiler "Korkma ey Lût! Biz rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ilişemezler. Artık onların helak olma vakti gelmiştir. Sen gecenin bir vaktinde eşin hariç ailenle birlikte yola çık. Gözünüz arkada kalmasın. Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz karının başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir. Sabah da yakın, değil mi?" dediler. (Hûd 11/81)

Şinkîtî bu ayetin tefsirinde, Allah'ın, peygamberi Lût'a ailesiyle gecenin bir kısmında yolculuğa çıkmasını emrettiğini, fakat gecenin evveli mi, ortası mı veya sonu mu olduğunu açıklamadığını (mücmel bıraktığını), bu vaktin Kamer Suresi 34. ayette (*Biz de üzerlerine taş yağdıran bir kasırga gönderdik. Bu kasırgadan Lût ailesini seher vakti katımızdan bir lütuf olarak kurtardık.)* seher vakti olduğunu beyân ettiğini, yine Hûd Suresi 81. ayette (*Elçiler "Ey Lût! Biz rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla*

---

[121] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 22-23.

*dokunamayacaklar. Sen gece yarısı ailenle birlikte yola koyul. Eşin hariç, sizden hiç kimse geride kalmasın. Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz onun başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir. Sabah da elbet yakındır" dediler.)* Lût'un arkalarından mı yoksa önlerinden mi gideceğinin açıklanmadığını, ancak Hicr Suresi 65. ayette (*Hemen gecenin bir vaktinde ailenin hızla yola koyulmasını sağla! Sen de arkalarından git! Hiçbirinizin gözü arkada kalmasın! Size emredilen yere doğru gidin!)* arkalarından gittiğinin açıklandığını söylemektedir.[122]

Örnek 5:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاٍ مَسْنُونٍۚ

Andolsun ki biz insanı şekillenebilir özlü balçık ve kurumuş çamurdan yarattık. (Hicr 15/26)

Şinkîtî bu ayetin tefsirinde, Allah'ın babamız Adem olan ilk insanın çamurdan yaratılışına dair açıklamalarda bulunduğunu, diğer bazı ayetlerde de[123] bu çamurun evreleri, rengi vs. hakkında izahat vererek konunun daha iyi anlaşılmasını sağladığını belirtmektedir.[124] Ayetlerde geçen kelimeleri açıklayan müellifin, anlamın şekillendiği tarihsel zemine temas etmeksizin lafız düzeyinde bir bağ kurduğunu ve her bir ayetin anlamının inşâî yönü üzerinde durmadan salt bilgi verici (ihbârî) mahiyette okuduğunu söylemek mümkündür.

Örnek 6:

وَاٰتَيْنَاهُمْ اٰيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضٖينَ

Biz onlara ayetlerimizi verdik, fakat onlar yüz çevirdiler. (Hicr 15/75)

---

[122] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 27.

[123] Bu konuyla ilgili ayetler için bkz. Rahman 55/14; Âl-i İmrân 3/59; Hacc 22/5; Gâfir 40/67; Sâffât 37/11; Müminûn 23/12; Secde 32/7.

[124] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 97-98.

Şinkîtî'ye göre bu ayette Allah, Hicr Ashabı'na (Semûd kavmi) ayetler verdiğini zikretmiş, ancak onlara verilen ayetlerin neler olduğunu ve onların yüz çevirme sebeplerini açıklamamıştır. Bütün bunları, örneğin en büyük mucize olarak deve verildiğini A'raf Suresi 73. ayet (*Rabbiniz tarafından size bir ayet olarak deve geldi, onu rahat bırakın. Allah'ın arzında yesin, içsin. Ona herhangi bir kötülükte bulunmayın.)*, İsrâ Suresi 59. ayet (*Semûd kavmine aydınlatıcı bir belirti olarak deveyi verdik.)* Kamer Suresi 27. ayet (*Biz bu dişi deveyi onlar için bir sınama olsun diye gönderiyoruz; sen onları sadece seyret ve sabırlı ol.)* ve Hûd Suresi 64. ayette (*Ey kavmim! İşte size ayet olarak Allah'ın gönderdiği deve. Onu bırakın Allah'ın mülkünde (dilediği gibi) otlasın. Ona kötülük etmeyin..)* beyân etmiştir. Salih'in kavminin bu ayetlerden yüz çevirme sebeplerini de başka birçok ayette[125] açıklamıştır.[126] Ayetlerin nüzûl sürecine baktığımızda, Şinkîtî'nin Hicr Suresi 81. ayetin mücmel bıraktığı hususları açıkladığını ifade ettiği tüm bu ayetler, Hicr suresinden önce nazil olmuştur.

Örnek 7:

وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَٓا اَنْزَلَ رَبُّكُمْۙ قَالُٓوا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَۙ

Müşriklerin ileri gelenlerine Allah tarafından bahşedilen vahiy tebliğ edildiğinde Muhammed'in peygamberliğine inanmazlar ve "bunlar vahiy değil, eskilerin masallarından ibaret" derler. (Nahl 16/24)

Şinkîtî, Allah tarafından bu ayette kâfirlere, Allah'ın peygamberine ne indirdiğinin sorulduğunu, onların da "Allah hiç bir şey indirmedi" dediklerini ve Muhammed'in (a.s.) evvelkilerin eski ve yalanlarla dolu kitaplarından aktarımda bulunduğunu iddia ettiklerini zikretmekte ve bu anlamı, lafzı benzeyen başka ayetlerle açıklamaktadır.[127] Bu ayetlerden biri Furkân Suresi 5. ayet (*Müşrikler kendilerine tevhidi anlatmak üzere gönderilen peygambere inanmayarak, ona vahyedilen Kur'ân hakkında, "Bu Muhammed'in birilerinden yardım alarak onlara yazdırdığı, eskilerin masallarından oluşan uydurma bir kitaptır" dediler.)* ve Enfâl Suresi 31. ayettir.

---

125 A'raf 7/77; Hûd 11/65; Şems 91/11-14; Kamer 54/29; İsrâ 17/59; Şuarâ 26/154.

126 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 128-129.

127 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 172.

(*Müşrikler Muhammed'e vahyettiklerimizi duyduklarında, onun Allah'tan geldiğini inkâr edip, "biz istesek bunun benzeri sözler söyleyebiliriz, senin bize bir üstünlüğün yok, öteden beri bildiğimiz geçmişe dair masallar işte" demişlerdir.)*[128] Görüldüğü gibi *Advâu'l-Beyân*'da, -müşriklerin vahyin kaynağına dair sergiledikleri tavrın tahkiye edildiği- söz konusu ayetler, ilâhî kelamın Allah tarafından inzal edildiğini, yani kaynağının sadece Allah olduğunu beyân eden diğer birçok ayetten bağımsız olarak ele alınmıştır. Ayrıca müellifin Mekkî döneme ait olan Nahl Suresi 24. ayeti açıklayıcı mahiyette zikrettiği Furkan Suresi, Mekkî dönemde takriben kırk ikinci sırada, fakat Enfâl Suresi, uzun bir süre sonra Medenî dönemde nazil olmuştur.

Örnek 8:

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِاٰيَاتِ رَبِّه۪ فَاَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُۜ اِنَّا جَعَلْنَا عَلٰى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَف۪ٓي اٰذَانِهِمْ وَقْراًۜ وَاِنْ تَدْعُهُمْ اِلَى الْهُدٰى فَلَنْ يَهْتَدُٓوا اِذاً اَبَداً

Kendisine Rabbinin âyetleri hatırlatılıp da ona sırt çevirenden ve kendi elleriyle yaptıkları kötülükleri görmezden gelenden daha zâlim kim vardır? Biz onların kalplerine, bu uyarıyı algılamalarına engel olan bir örtü koyduk, kulaklarına da sağırlık verdik. Onların iman etmemelerine üzülme! Sen onları hidayete çağırsan da artık ebediyen hidayete eremeyecekler; çünkü kalpleri iyice kararmış, basîretleri iyice körelmiş durumdadır.[129] (Kehf 18/57)

Şinkîtî tefsirinde, ayetin son kısmına yer vermekte ve Allah'ın, kendilerine hatırlatıldığı halde inanmayanların kalplerine ayetleri anlamaya ve faydalanmaya mani bir örtü koyduğunu ve böylece ebedi olarak hidayete eremeyeceklerini, peygamberin davetinin de onlara hidayete ulaşmaları noktasında fayda vermeyeceğini belirtmekte, hatta bu manayı ortaya koyan başka ayetlerin de bulunduğunu, bu ayetlerin onların Allah'ın şakî kulları olduğuna ve öğütün fayda vermeyeceğine işaret ettiğini söylemektedir. Atıfta bulunduğu bu ayetler, Kehf Suresi'nden önce nazil olan Yûnus

[128] Ayet meallendirmeleri için bkz. Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**.

[129] Meallendirmenin bir kısmı için bkz. Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**.

Suresi 96-97 (*haklarında Rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar kendilerine her türlü kanıt gelse bile elem veren azabı görmedikçe iman etmezler),* Yunus Suresi 100. ayet (*Allah'ın izni olmadıkça hiç kimsenin iman etmesi mümkün değildir. O akıllarını kullanmayanları pislik içinde bırakır.)* 101. ayet (*De ki, "göklerde ve yerlerde neler var, bir dönüp bakın", iman etmeyecek bir topluma ne o ayetlerin ne de uyarıların bir faydası olur.)* Şuarâ Suresi 200. ayet (*Onu günahkârların zihinlerine böyle zerk ettik)* ve 201. ayet (*Onlar sonunda can yakıcı ve elem verici azabı görünceye kadar iman etmezler.)* ve de hemen sonra inen Nahl Suresi 37. ayettir. (*Onların hidayete ermeleri için kendini parçalasan da Allah yoldan çıkan ve bunda ısrar eden kişiyi hidayete erdirmez, onlar için asla yardımcı da yoktur.)* Şinkîtî ayetlerin tarihsel zeminine değinmemekte, mukadder suallerin arayışına hiç girmemektedir. O, Kehf Suresi 57. ayet ile ilgili iki görüşün olduğunu, bunlardan ilkinin, ayetin Allah'ın ezeli ilminde geçen şakîlerden bahsettiği; ikinci görüşün ise ayetin bu son kısmıyla murad edilenin küfürlerinde devam edenler olduğudur. Kendisi ilk görüşü tercih etmektedir.[130] Burada Şinkîtî, Kehf Suresi nazil olmadan önce -Mekki ayetlerin temel konularından olan- hidayet ve dalalet konularına vurgu yapan ayetlerin varlığını, üslûbunu ve oluşturdukları zihin dünyasını göz ardı etmiş görünmektedir.

Mücmel-mübeyyen başlığına alınabilecek örnekler fazlasıyla var olduğundan biz müellifin "icmal" kelimesini doğrudan kullandığı son iki örnek vererek bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Şinkîtî, Kehf Suresi 59. ayet (*Daha önce yaşamış ve helak edilmiş toplumlar da aynı akıbetle karşılaşmıştır. Kendilerine verilen süre dolduğunda onları ilâhî azaptan koruyan hiç kimse olmamıştır.)* hakkında şunları söylemektedir: "Bu ayette Allah, geçmiş belde halklarının, Rasulleri yalanlamak, küfür ve masiyette inad etmek gibi zulmete daldıklarında, günahları sebebiyle helak edildiklerini beyân etmektedir. Bu ayetteki "icmal (kapalılık)", bu beldelerin neresi olduğunun ve helak sebeplerinin belirlenmesindedir. Bahsi geçen helak çeşitleri, ayrıntılı olarak diğer birçok ayette gelmiştir. Bunlar: Nûh, Hûd, Sâlih, Şuayb ve Mûsâ'nın kavimlerinin başına gelen helakler ve onların yaşadıkları beldelerin zikredildiği ayetlerdir."[131]

---

130 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 107-108.

131 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 111.

Diğer örnek ise Beyyine Suresi 1. ayetin sonu ile (*Allah tarafından kendilerine açık kanıt gelinceye kadar..)* yine aynı surenin 2. ayetidir. (*Allah tarafından gönderilen ve kendilerine tertemiz sayfaları okuyan bir elçi.)* Şinkîtî'nin talebesi Atiyye Muhammed Sâlim, burada geçen "beyyine"nin mücmel olduğunu, fakat devamındaki ayette onun mufassal (açık) hale geldiğini söylemektedir.[132]

#### 2.3.1.2. Âmmın Tahsîsi

Fıkıh usûlünde lafızlar âm (genel) ve hâs (özel) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Âm, tek bir manaya işaret eden ve belirli bir miktarla sınırlı olmayıp, bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır. Örneğin "Ülkenin aydınları" denildiğinde tek vaz' ile tek mana, yani ülke halkından "bilgi, ilim ve irfan"la aydınlanmış kişilerin hepsi kastedilmiş olur. Bu kişiler gerçekte belirli bir sayıyla sınırlı olsalar da, bu sınırlandırma lafızdan değil, dış unsurlardan anlaşılmaktadır. Bundan dolayı "Ülkenin aydınları" lafzı, mevcut olan ve ileride var olacak bütün aydınları kapsar.[133] Umûm ile mutlak arasındaki fark da en iyi şu sözle ifade edilmiştir: Umûminin umûmiliği şümullüdür, mutlakın umûmiliği bedellidir (teker tekerdir). Yani umûm her bir ferde şâmil iken mutlak yaygın bir veya birkaç ferde delalet eder.[134]

Hâs ise tek bir manayı (bu mananın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konulmuş lafızdır. Ayşe, Fatıma gibi özel isimler, kadın, erkek, insan gibi cins isimleri ile ilim, hikmet, akıl gibi mana isimleri, birer hâs lafızdır. Aynı şekilde, içeriğinde çokluk bulunmakla birlikte bu çokluk sınırlı ise, lafız yine hastır. Üç, beş, yüz, bin gibi sayı isimleri böyledir.[135]

İbn Teymiyye, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin maddeleri arasında âmmın tahsisinden bahsetmese de bir başka yerde ayetin ayeti ve sünnetin ayeti tahsis

---

[132] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IX s. 171.

[133] Şâban, **a.g.e.**, s. 449.

[134] Abdulvehhâb Hallâf, **İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh)**, Çev. Hüseyin Atay, y.y., AÜİFY, t.y., s. 329.

[135] Şâban, **a.g.e.**, s. 405.

ettiğinden bahsetmektedir.[136] Dolayısıyla onun, ayetin ayeti tahsis etmesini de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden saydığı söylenebilir. Aynı çizgiyi devam ettiren Şinkîtî de âmmın tahsisini Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul etmektedir.

*Advâu'l-Beyân*'da âmmın tahsisine örneklik edebilecek ayetlerden birisi Nur Suresi 2. ayettir.[137] (*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun…)* Ayetin zâhirî umum olup erkek köle, kadın köle, hür erkek, hür kadın, evli, bekâr hepsini kapsamaktadır. Yani ayetteki "sopa vurun" ifadesi, zina yapan bütün bu kişileri ihtiva eder görünmektedir. Fakat Nisâ Suresi 25. ayet (.. *Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir…)* "yüz sopa" ifadesini tahsis ederek "elli" ile sınırlamaktadır. Zira burada söz konusu olan cariyelerdir. Köle erkeklerin de bu ayetin kapsamına girdiğini ve onlara da elli sopa vurulması gerektiğini söyleyenler olmuştur. Nur Suresi 2. ayetin umumunu tahsis eden ikinci ayet ise tilaveti mensûh hükmü bâkî olan ayettir. Bu tilaveti mensûh olduğu iddia edilen ayetin metni şöyledir: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم Evli veya dul olan erkek ve kadın zina ettiği zaman Allah tarafından kesinleşmiş bir ceza olarak onları recm edin.)[138] Dolayısıyla Nur Suresi 2. ayet kadın olsun, erkek olsun bekâr ve hür olanları kapsamaktadır. Müellif, gerek Nûr Suresi 2. ayet gerekse Nisâ Suresi 25. ayeti vakıadan bağımsız olarak ele almış, Kur'ân'da mevcut olmayan bir sözle Kur'ân'ın ayetini tahsis etmekte herhangi bir sakınca görmemiştir.

Şinkîtî'nin mukaddimesinde saydığı Kur'ân'ın Kur'ân'la beyân türlerinden biri olan âmm bir lafzın zikredilmesi, sonra başka ayetlerde âmmın bazı fertlerinin bu âmm lafzın altına dâhil edilmesi ve kesinlikle o ferdin umum lafızdan çıkarılıp tahsis edilmemesi konusuna örnek ise Hac Suresi 32. ayettir.[139] (*İşte budur: Allah tarafından ortaya konulan bu şiarlara kim saygı gösterirse, şüphesiz ki bu, takvanın gereğidir.)* Bu ayette umum olan "şiarlar"ın bazı fertlerinin yer aldığı ayetlerden biri devamındaki

---

[136] Ahmed b. Abdülhâlim b. Abdüsselam İbn Teymiyye, **Tenbîhü'r-Racüli'l-Âkil alâ Temvîhi'l-Cedeli'l-Bâtıl**, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Muhammed Azîz Şems, Mekketü'l-Mükerreme, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1425, C. I, s. 242.

[137] اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۚ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَٓائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

[138] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. VI, s. 5-6.

[139] ذٰلِكَۗ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَٓائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

Hac Suresi 36. ayet (*Kurbanlık büyük baş hayvanları da Allah'ın şiarlarından kıldık..),* diğeri Bakara Suresi 158. ayettir. (*Şüphesiz, Safâ ve Merve Allah'ın şiarlarındandır..)* Müellife göre, bu iki ayet âmm olan Hac Suresi 32. ayeti tahsis edemez, ancak hem kurbanlıklar hem de Safâ ve Merve bu âmm lafzın kapsamına dâhil olabilir.[140]

Bir başka örnek olarak, Nûr Suresi 3. ayet[141] (*Zina eden erkek ancak zina eden veya müşrik bir kadınla nikâhlanabilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya müşrik bir erkekle nikâhlanabilir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.)* gösterilebilir. Bu ayet, zina eden erkek ve kadının iffetli erkek veya kadınla evliliğinin haramlığına delalet eder. Fakat ayetin hilafına umûm ifade eden başka ayetler vardır. Onlar, Nûr Suresi 32. ayet (*İçinizden bekarları evlendirin..)* ve Nisâ Suresi 24. ayetlerdir. (*Bunlardan başkasını, -iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mehir ile- istemeniz size helâl kılındı..)* Dolayısıyla Nûr Suresi 3. ayet, bu iki ayetin umûmunu tahsis etmiştir.[142] Kezâ müellif, ayet hakkında üç farklı görüşü de zikretmektedir. Bunlardan biri, Nûr Suresi 32. ayetin Nûr Suresi 3. ayeti neshettiğini söyleyenlerin görüşüdür. İkincisi, "nikâh" kelimesinin "cinsel ilişki" anlamına geldiğini, dolayısıyla zina eden herkesin bu çirkin fiili ancak kendisi gibi ahlaki zaafı olan biriyle ya da bir müşrikle gerçekleştirebileceğini söyleyenlerin görüşüdür. Üçüncüsü ise ilgili ayetin bu çirkin fiili meslek edinen kimselere özel olduğunu savunanların görüşüdür. Şinkîtî bu üçüncü görüşü zayıf kabul etmektedir.[143]

#### 2.3.1.3. Mutlakın Takyîdi

"Mutlak", belirli olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dair delil bulunmayan lafızdır.[144] Örneğin kadın veya kadınlar, öğretmen veya öğretmenler, ağaç veya ağaçlar denildiğinde birer mutlak lafız söylenmiş olur. "Mukayyet" ise belirli olmayan bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dair delil bulunan

---

140 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. V, s. 433.

141 اَلزَّانٖي لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً اَوْ مُشْرِكَةًۘ وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنٖينَ

142 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 116.

143 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 116.

144 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, **İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, Dâru'l-Fazîle, 2000, C. II, s. 710.

lafızdır. Örneğin iffetli kadın, kıymetli öğretmen veya iri ağaçlar denildiğinde, yukarıda örnek olarak verdiğimiz mutlak lafızlar mukayyet lafız haline gelmiş olur.[145]

Bir ayette mutlak olarak zikri geçen bir hususun bir başka ayette kayıt altına alınması da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul edilmektedir. Şinkîtî, tefsirinde bu türden irtibatlandırmalarda mutlak ile mukayyet lafızların tefsirini aynı derecede görmemiştir.[146] Örneğin ona göre Bakara Suresi 173. ayette[147] (*Size ölü eti, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenler haram kılınmıştır.)* haram kılınan kan mutlak olarak zikredilmiş (herhangi bir özelliğine değinilmemiş), fakat En'âm Suresi 145. ayette (*De ki: "Bana vahyedilende et, akıtılmış kan, domuz eti -ki bir pisliktir- ve günah işleyerek Allah'tan başkası adına kesilenler dışında haram bir şey göremiyorum.")* "akıtılmış kan" şeklinde bir özelliğine vurgu yapılarak kayıt altına alınmıştır.[148] Çünkü ayette hüküm de sebep de birdir. Hüküm, kanın haram oluşu, sebep ise sağlığa zararlı olmasıdır. Bu ifade biçimi, Arab'ın üsluplarından bir üsluptur. Onlar, bir şeyi bir yerde ispat ettiklerinde diğer yerlerde hazf ederler, önceki delaletini yeterli kabul ederlerdi.[149] Anlayabildiğimiz kadarıyla Şinkîtî, En'âm Suresi'nin Bakara'dan önce Mekke'de nazil olmasından hareketle, "akan kan" ifadesinin daha önce geçtiğini ve tekrar belirtmeye gerek kalmadığını söylemektedir.

Bir diğer örnek ise Nisâ Suresi 92. ayettir.[150] (*..Mümin bir köle azat etmek..)* Bu ayette hatayla adam öldürmenin kefareti olarak köle azad etmek, "mümin" olma koşuluyla kayıt altına alınırken, zıhar ve yemin kefaretlerinin geçtiği ayetlerde[151] iman kaydı olmadan mutlak olarak bırakılmıştır. Bu durumda ayetler nasıl uzlaştırılacaktır? Böylece zıhar ve yemin kefaretlerinde azat edilen kölenin Müslüman olup olmaması konusu tartışılmış, bazıları tarafından ayette mümin olma şartı olmadığından herhangi

---

145Şâban, **a.g.e.**, s. 411.

146Mehmet Yaşar, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Muhammed Emin Eş-Şinkitî Örneği", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, **İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2015, s. 57.

147إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَّا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِۚ

148Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 93-94; C. X, 20-21.

149Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 48.

150 فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

151Mücâdile 58/3; Mâide 5/89.

bir kölenin de azat edilebileceği savunulmuştur.[152] Bazılarına göre de mümin olma şartı aranmayan ayetler, iman şartı aranan mukayyet ayetlere hamledilmelidir.[153] Şinkîtî tefsirinde bu ihtilaflara değinir ve Ebû Hanîfe, Âtâ ve Sevrî gibi âlimlerin mutlak ifadeleri, mukayyet olanlara hamletmediklerini, dolayısıyla Kur'ân'da kayıtsız gelen bu tarz ifadelerin, kayıtsız şekilde anlaşılması gerektiği görüşünde olduklarını belirtir. Şafiî, Mâlik, Hasan, İshâk gibi âlimler ise, mutlak olan ayetlerin mukayyet olanlara hamledilmesinden yanadır. Şinkîtî bu görüşlerden Şâfiî ve Mâlik'in içinde olduğu görüşü kabul ederek mutlak olan zıhar ve yemin kefareti ayetlerini, iman şartı aranan mukayyet ayete hamlederek her üç durumda da (yanlışlıkla adam öldürme, zıhar ve yemin) kölenin mümin olması gerektiği kanaatini benimser.[154]

Konuya bir örnek de Mâide Suresi 5. ayeti[155] (...*Kim inanmayı reddederse kesinlikle ameli boşa gider. O kişi ahirette de hüsrana uğrayanlardandır.)* gösterebiliriz. Bu ayetin zâhirînden, kayıtsız şartsız mürtedin bütün amellerinin boşa gideceği anlaşılırken, bir başka ayet olan Bakara Suresi 217. ayette (*..İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse..)* "kâfir olarak ölürse" kaydı getirilmiştir. Böylece "amellerin boşa çıkması" şeklindeki mutlak ifade, "küfür üzere ölmekle" takyîd edilmiştir.[156] Burada, ikisi de Medenî olan her iki sûredeki ayetlerde, hem Mushaf tertibine hem de nüzûl sırasına göre, mukayyet ayet önce, mutlak ayet sonra gelmiş olmaktadır. Bu kavramlarla ilgili değerlendirmelerimize son bölümde yer vereceğiz.

Mutlakın takyidine başka bir misal de Âl-i İmrân Suresi 90. ayettir.[157] (*Elbette iman ettikten sonra küfre dönenlerin sonra bu küfürlerini daha da artıranların tevbeleri asla kabul edilmeyecektir...)* Bazı âlimler bu ayetten hareketle, ölüm anına kadar tevbelerini erteleyenlerin tevbelerinin kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir. Buna şahitlik eden ayet ise Nisâ Suresi 18. ayettir. (*Kötülük işleyip sonra ölüm anı*

---

[152]Taberî, **a.g.e**., C. IV, s. 64-68.

[153]Zemahşerî, **a.g.e.,** C. I, s. 510-514.

[154]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VI, s. 332-335; C. X, s. 48-49.

[155]وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

[156]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 8.

[157]اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ اِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْۚ

*gelip çattığında "ben tevbe ettim" diyenlerle kâfir olarak ölenlerin tevbesi kabul edilecek değildir...)* Fıkıh usûlüne göre, özellikle hüküm ve sebep bir olduğunda, -burada olduğu gibi- mutlak olan ifade, mukayyet olana hamledilir.[158]

#### 2.3.1.4. Mübhemin Açıklanması

"Mübhem", kendisinden neyin kastedildiği kesin olarak belirlenmemiş olan kelimeler için kullanılmaktadır. Mübhem kelimesinde bir kapalılık, belirsizlik, açıklanmayı gerektiren bir durumun varlığı söz konusudur. Kur'ân-ı Kerim'de de önemli bir üslup özelliği olarak, isim mekân ve zaman yerine zamirler ve ism-i mevsullerle bir anlatım yolu izlenmiştir.[159]

*Advâu'l-Beyân*'da –mukaddimede de belirtildiği gibi- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yapılmak suretiyle ayetlerde mevcut olan mübhemliğin giderilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Nahl Suresi 62. ayetin baş tarafının[160] (*Kendilerinin hoşlanmadıkları şeyi Allah'a nispet etmektedirler.*) tefsirinde müşriklerin hoşlanmadıkları şeyin ne olduğunun mübhem bırakıldığını, aynı sûrenin başka yerlerinde ve diğer sûrelerdeki ayetlerde hoşlanmadıkları şeylerin "kız çocukları (*Onlar, "kızlar Allah'ındır" diyorlar.*[161] (*Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde..*),[162] şerikler (*Allah'a ortaklar nispet ettiler.*)[163] ve değerli mallarına birilerini ortak etmek (*Allah size kendi içinizden bir örnek veriyor: cariye ve kölelerinizi kendi malınızda/mülkünüzde ortak görür müsünüz? İstemezsiniz değil mi? Kaldı ki o köleler de sizin gibi birer insandır. Hal böyleyken nasıl olurda Allah'ın mülkünde ve egemenliğinde bazı varlıkların ortaklığı olduğunu düşünürsünüz? Aklınızı kullanıp şirkten uzaklaşmanız için işte size böyle açık kanıtlar getiriyoruz.*)[164] olduğunun açıklandığını ifade etmektedir.[165]

---

[158]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 218.
[159]Süleyman Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu, 2008, s. 163.
[160]وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ مَا يَكْرَهُونَ
[161]Nahl 16/57.
[162]Nahl 16/58.
[163]En'am 6/100.
[164] Rûm 30/28.
[165] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. III, s. 197.

Bu konuda bir başka örnek ise Şuarâ Suresi 19. ayettir.[166] (*Mûsâ peygamberliğini ilan edince Firavun ona: "Yapacağını yaptın, sen nankör birisin" dedi.)* Şinkîtî, burada Mûsâ'nın ne yaptığının mübhem bırakıldığını, Kasas Suresi 15. ayet (*..Musa onu yumrukla devirip işini bitirdi..),* 19. ayet (*"Ey Mûsâ! Dün birini öldürdüğün gibi, şimdi de beni mi öldürmek istiyorsun? O halde sen haksızlıkları ıslah eden biri olmak istemiyorsun da bu ülkede sadece azılı bir zorba olmak istiyorsun" dedi.)* ve 33. ayette (*Mûsâ, şöyle dedi: "Ey Rabbim! Şüphesiz ben onlardan birini öldürdüm..)* Mûsâ'nın işlediği fiilin "adam öldürmek" olduğunun açıklandığını söylemektedir. Ayrıca ona göre, Mûsâ'nın nankörlüğü, Firavun'un sarayında çocukluğundan itibaren nimetler içinde yaşayıp, sonra birini öldürerek bu nimetlere ihanetle karşılık vermesidir. En açık anlam da budur.[167] Görebildiğimiz kadarıyla Şinkîtî, Kur'ân'da mevcut kıssaların her birini, inşâî yönünden ziyade haber formunda okuyup anlamakta, çoğu zaman da siretle irtibatını kurmamaktadır.

*Advâu'l-Beyân*'da mübhemin tafsiline bir örnek de Ahzâb Suresi 37. ayettir.[168] (*..Allah'ın açığa çıkaracağı şeyi içinde gizliyordun..)* Şinkîtî, bu ayette geçen mevsulün sılasında yani Hz. Peygamber'in içinde gizlediği "şey" manasındaki "ma" da mübhemlik olduğunu, bunun da icmâle (kapalılığa) sebep olduğunu söylemiş, bu mübhemliğin de Allah tarafından aynı ayetin devamında açıklandığını ve mübhemliğin ortadan kalktığını belirtmiştir.[169]

Diğer bir örnek Duhân Suresi 3. ayettir.[170] (*Biz onu mübarek bir gecede indirdik.)* Allah burada Kur'ân'ın inzal edildiği mübarek gecenin hangisi olduğunu mübhem bırakmış, fakat onu Kadir Suresi 1. ayette (*Şüphesiz biz o Kur'ân'ı kadir gecesinde indirdik.)* açıklamıştır. Ayrıca bu mübarek kadir gecesinin de Ramazan ayında olduğunu Bakara Suresi 185. ayette (*Kur'ân'ın indirildiği ay Ramazan ayıdır..)* beyân etmiştir.[171] Konumuz olan Duhân Suresi Mekki dönemin sonlarına doğru, ilgili

---

166 وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ مَا يَكْرَهُونَ

167 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VI, s. 233.

168 وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ

169 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VI, s. 354.

170 اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ

171 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VII, s. 192.

ayetteki mübhemliği kaldıran Kadir Suresi ise başlarında nazil olmuştur. Bu durumda Şinkîtî tarafından, daha önce açıklanmış olan konunun sonraki ayetlerde mübhem bırakıldığı söylenmiş olmaktadır.

Son bir örnek daha verecek olursak o da Nebe Suresi 1. ayet[172] (*Birbirlerine neyi soruyorlar?)* ve 2. ayetlerdir.[173] (*Büyük haber hakkında soruyorlar.)* A. M. Sâlim, ilk ayette birbirlerine neyi sordukları hususunun *mübhem* bırakıldığını, fakat devamındaki ayette "büyük haber"i sorduklarının *beyân* edildiğini söylemektedir. Ardından o, bu büyük haberin ne olduğuna dair görüşleri vermekte ve bunların hepsinin doğru olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu büyük haber, "Kur'ân"dır diyenler olduğu gibi "ölümden sonra diriliştir" diyenler de olmuştur. Müellif, İbn Kesîr'in ve Kurtûbî'nin görüşünü tercih ederek onun "Kur'ân" olabileceğini, çünkü Sâd Suresi 67. ayet (*De ki: "Bu Kur'ân, büyük bir haberdir.)* ve 68. ayetin (*Siz ise ondan yüz çeviriyorsunuz.)* bunu doğruladığını ifade etmektedir.[174]

#### 2.3.1.5. Muhtasarın Tafsîli

İbn Teymiyye tarafından Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmenin ikinci (ilki mücmelin tebyîni) yöntemi olarak takdim edilen madde, "bir yerde geçen kısa ve özlü ifadelerin başka ayetlerde tafsilatlı biçimde açıklanması"dır.[175] Şinkîtî'nin yukarıda saydığımız bazı beyân türleri de bu başlık altında değerlendirilebilir. *Advâu'l-Beyân*'da muhtasarın tafsîline örnek verilebilecek ayetlerden biri, Bakara Suresi 50. ayettir.[176] (*..Firavun'un adamlarını da denizde boğduk..)* Bu ayette Allah onların nasıl boğulduklarını açıklamamış, lakin Şuarâ Suresi 60 (*Firavun ve adamları gün doğarken onlara yetiştiler.)* ve 66 arası ayetlerde (*İki topluluk karşılaşınca Mûsâ'nın kavmi "işte yakalandık" dediler. Mûsâ, "Hayır, Rabbim benimle beraberdir, bana bir çıkış yolu gösterecektir" dedi. Bunun üzerine Mûsâ'ya asasıyla denize vurmasını vahyettik. Deniz hemen yarıldı ve her biri koca bir dağ parçası oldu. Diğerlerini de oraya getirdik. Mûsâ ve beraberindekilerinin hepsini kurtardık. Sonra diğerlerinin hepsini*

---

172 عَمَّ يَتَسَاءلُونَ

173 عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ

174 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. IX, s. 5-6.

175 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 363-375.

176 وَاَغْرَقْنَا اٰلَ فِرْعَوْنَ

*boğduk.)* Tâhâ Suresi 78. ayet (*Bunun üzerine Firavun ordularıyla birlikte onların peşine düştü, fakat deniz onları görülmedik bir şekilde kaplayıp yutuverdi.)* ve Duhân Suresi 24. ayette (*Ve denizi açık olarak bırak! Hiç şüphesiz onlar boğulacak olan bir ordurur.)* boğulmanın keyfiyetini detaylandırarak beyân etmiştir.[177] Bu durumda, muhtasar olan ve tefsir edilen Bakara Suresi 50. ayet Medenî, tefsir edici ve mufassal olanlar ise Mekkî sûrelerde yer alan ayetlerdir. Dolayısıyla mufassal ayetler daha önce nazil olmuştur. Aynı zamanda Bakara Suresi 50. ayet, mücmelin tebyinine de örneklik teşkil edebilir.

Hem muhtasarın tafsiline hem de mücmelin tebyinine örnek olabilecek bir başka ayet ise Bakara Suresi 65. ayettir.[178] (*İçinizden cumartesi hükmünün yasağını çiğneyenleri elbette bilirsiniz..)* Şinkîtî, kıssanın burada mücmel bırakıldığını, A'râf Suresi'nde tafsilatlı bir şekilde izah edildiğini söyleyerek A'râf Suresi 163. ayeti (*Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor.Onlar, cumartesi tatili yaptıkları gün, avlayacakları balıklar sürüler halinde suyun yüzüne çıkarak onlara doğru gelirken, tatil yapmadıkları günde ortalığa çıkmıyorlar diye cumartesi yasaklarını çiğniyorlardı..)* zikretmiştir.[179] Görüldüğü üzere kıssanın mufassal hali Mekkî bir sûre olan A'râf Suresi'nde yer almaktadır.

Bir diğer örnek Bakara Suresi 25. ayettir.[180] (*İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için altından ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, "Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir" derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdırlar.)* Şinkîtî bu ayette zevcelerin güzel niteliklerinin açıklanmadığını, bunun Saffât Suresi 48. ayet (*Yanlarında eşinden başkasına bakmayan kadınlar bulunur.*), Rahmân Suresi 58. ayet (*Sanki onlar yakut ve mercandır*.), Vâkıa Suresi 22 ayet (*İri gözlü huriler vardır.)*, 23. ayet (*Kabuğunda saklı inciler gibi*.) ve Nebe Suresi 33. ayetlerde

---

177 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 83.

178 وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ

179 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 84.

180 وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْر۪ي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُۜ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاًۙ قَالُوا هٰذَا الَّذ۪ي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَاُتُوا بِه۪ مُتَشَابِهاًۜ وَلَهُمْ ف۪يهَٓا اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ ف۪يهَا خَالِدُونَ

(*gencecik yaşıt kızlar)* açıklandığını belirtmiştir.[181] Müfessir Nîsâbûrî (ö. 730/1329) de "Kısa anlatılan konunun önce gelmesi, konu hakkında tafsilatın sonra gelmesi Arab'ın adetindendir."[182] demek suretiyle bu konuya dikkat çekmiştir.

*Advâu'l-Beyân*'da muhtasarın tafsîline verilebilecek örnekler fazlasıyla mevcuttur.[183] Biz, konunun anlaşılması bakımından bu örneklerin yeterli olacağını düşünüyoruz.

#### 2.3.1.6. Müşkilin Tavdîhi

Fıkıh usûlünde müşkil, kendisiyle kastedilen mananın ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilen lafızdır.[184] Ulûmu'l-Kur'ân'da müşkil ise "ayetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumuna" denir.[185]

Şinkîtî bu konuda *Def'u Îhâmi'l-İddırâb* adlı müstakil bir risale telif etmiş[186] ve bu risalede, ilk fasılda müşkil izlenimi veren ayetlerin en hayırlı yöntem olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri sayesinde uzlaştırılabileceğini ifade etmiştir.[187]

Örneğin Şûrâ Suresi 7. ayetten[188] *(..Mekke ve etrafındakileri uyarman için..)* muhatapları vahiyle inzâr etmenin (uyarmanın) Mekke ve çevresindekilere mahsus olduğu anlaşılmakta, fakat diğer ayetlere müracaat edildiğinde inzârın umumi olduğu (herkesi kapsadığı) ortaya çıkmaktadır. Bu ayetler, Arâf Suresi 158. ayet (*De ki: "Ey insanlar! Gerçekten ben Allah'ın hepinize gönderdiği bir elçiyim..)* Furkan Suresi 1.

---

[181] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. I, s. 69.

[182] Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nîsâbûrî, **Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân**, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416, C. VI, s. 345.

[183] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 42, 73, 74, 78, 79; C. III, s. 34, 37, 67, 72, 101, 178, 393; C. IV, s. 23, 284.

[184] Şâban, **a.g.e.**, s. 500.

[185] Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011/1432, C. II, s. 31; Adem Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat", **Sakarya Üniv. İlah. Fak Dergisi**, 16/2007, s. 31.

[186] Söz konusu risale Advâu'l-Beyân'ın esas aldığımız baskısının onuncu cildinde mevcuttur.

[187] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X. s. 23.

[188] لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

ayet (*Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkan'ı indiren Allah ne yücedir.)*Sebe Suresi 28. ayettir. (*Biz seni bütün alemlere uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik..)* Şinkîtî, ayetler arasında var gibi görünen tenâkuz hususuna (Hz. Peygamber'in sadece Mekke ve civarını uyarmak için mi yoksa tüm alemi uyarmak için mi gönderildiği) iki şekilde cevap vermektedir: Birincisi, ayetteki وَمَنْ حَوْلَهَا ifadesiyle, sadece Mekke'nin etrafı kastedilmemekte, aksine onun etrafı tüm dünyayı kapsamaktadır. İkincisi ise bu ayet ile sadece Mekke'nin etrafının kastedildiğini kabul etsek bile, bu durum risaletin umumiliğine engel teşkil etmez. Zira âlimlerin geneline göre, âmm olan bir ifadenin (tebliğin umumi olarak kullanıldığı ayetler) altına dâhil olan bazı hususların âmm olarak zikredilmesi وَمَنْ حَوْلَهَا ifadesinin, âmm olarak zikredilen ayetleri tahsis ettiğini göstermez.[189] Böylece müellif, mezkûr kaideye istinat etmek suretiyle işkâli çözmüş olmaktadır.

Bir diğer örnek Rahmân Suresi 39. ayettir.[190] (*O gün insan ve cine günahı hakkında soru sorulmaz.)* Allah bu ayette, kıyamet günü insanlara ve cinlere günahından sorulmayacağını zikretmekte, bunu yine aynı manaya gelen Kasas Suresi 78. ayette de (..*Suçlu olanlara artık günahları sorulmaz.)* tekrarlamaktadır. Bu ayetlerde insanlara ve cinlere kıyamet günü sorgu-sual olmayacağı açıklanmasına rağmen Arâf Suresi 6. ayet (*Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz..)* ve Hicr Suresi 93. ayet (*Rabbine andolsun ki, onların hepsini hesaba çekeceğiz.)* gibi başka ayetlerde ise tüm insanlara hatta elçi olarak gönderilenlere de hesap sorulacağı zikredilmektedir.[191] Dolayısıyla ilk bakışta zahiren ayetler arasında bir tenakuz/tearuz var gibi gözükmektedir. Şinkîtî, bu müşkili aşmanın yolunun, Kur'ân'da mübeyyin olarak bulunan diğer ayetlerle, söz konusu ayetlerin arasını cem etmek olduğunu, bu ayetlerden[192] haberdar olmayan kişinin ihtilaf vehmine kapılabileceğini söylemektedir. Öncelikle insanlara ve cinlere günahların sorulmayacağını bildiren Rahmân Suresi 39. ayet ve Kasas Suresi 78. ayetler, onların hepsinin yaptıkları her

---

189 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VII, s. 96.

190 فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْبِهٖٓ اِنْسٌ وَلَا جَٓانٌّ

191 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VII, s. 444.

192 Mübeyyin ayetleri vermemektedir.

işten dolayı hesaba çekileceklerinin bildirildiği Hicr Suresi 93. ayetten daha hâsstır (özeldir). Çünkü Hicr Suresi 93. ayette sorulacak olan şeyin, her bir şeyden olduğu söylenerek umumileştirme (genelleme) yapılmıştır. Hesap sorulmayacağını bildiren ayetler ise sadece "günah" ile tahsis edilmiştir (sınırlandırılmıştır). Âlimlere göre bu ayetlerin cem ve telifi bilinen şu iki şekilde olur: Birincisi: Ayetlerdeki sual iki nevidir; ilki, azap nevilerinden olan sorunun, azarlama ve kınama için, ikincisi, sorgu ve soruşturma için sorulmasıdır. Bize göre şahit makamında Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyân yönüyle ortaya çıkan yani Kur'ân'ın delalet ettiği anlam budur. Hesap sorulmayacağının bildirildiği ayetlerde Allah'ın bu kulların fiillerini bilmesi sebebiyle sorgulama olmayacaktır. Bu görüşü destekleyen ayet de Mücadile Suresi 6. ayettir *(..Allah onların yapıp etmelerini bir bir saymış, onlar ise unutmuşlardır..).*[193] Bu durumda Şinkîtî, daha genel olarak (âmm) kabul ettiği Hicr Suresi 93. ayetin Rahmân Suresi 39. ayet gibi soru sorulmayacağını bildiren ayetlerle tahsise uğradığını söyleyerek müşkili aşmaya çalışmaktadır. Hâlbuki burada müellifin göz ardı ettiği şey, hitâbî formun kitâbî metne dönüşmesi ve ayetlerin indirildiği yirmi üç yıllık süreçtir.

Şinkîtî'ye göre müşkil gibi görünen bir diğer husus ise Kur'ân'da, insanların canını meleklerin, ölüm meleğinin ve Allah'ın kendisinin alacağının bildirildiği üç farklı ayetin bulunmasıdır. Meleklerin alacağını bildiren ayetler Nahl Suresi 32[194] (*Melekler mutluluk içinde canlarını alırlar..),* Nisâ Suresi 97[195] (*Kendilerine zulmetmekte iken canlarını alan melekler..)* ve Enfâl Suresi 50. ayetlerdir.[196] (*Melekler, inkâr edenlerin sırtlarına ve suratlarına vura vura canlarını aldıklarında onların hallerini bir görseydin..)*. Ölüm meleğinin canları alacağından söz eden ayet ise Secde Suresi 11. ayettir. (*De ki: "Sizin canınızı ölüm meleği alacak..)*. Allah'ın bizzat kendisinin alacağını buyurduğu ayet de, Zümer Suresi 42. ayettir. (*Ölüm anında canları alacak olan Allah'tır..)*. Şinkîtî, ilgili ayetlerde var gibi görünen çelişkiyi şöyle çözmektedir: "Zikredilen ayetler arasında çelişki yoktur. Allah'ın insanların canını almayı kendi uhdesine alması, hiç kimsenin O'nun izni olmadan ölmeyeceği ile

193 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. VII, s. 444.
194 اَلَّذِينَ تَتَوَفّٰيهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَۙ
195 اِنَّ الَّذِينَ تَوَفّٰيهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِي اَنْفُسِهِمْ
196 وَلَوْ تَرٰٓى اِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُواۙ الْمَلٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْۚ

açıklanabilir. Nitekim Âl-i İmrân Suresi 145. ayette (*Hiçbir kimse, Allah'ın izni doğrultusunda verilmiş olan süre- dolmadan ölmez..)* mezkûr konu Allah'ın iznine bağlanmıştır. Canı kabzetmenin ölüm meleğine nispet edildiği ayet ise ölüm meleğinin Allah tarafından canları almakla memur kılınması ile izah edilebilir. Meleklere isnad edilen ayete gelince, onlar da ölüm meleğinin yardımcıları olup, insanın cesedinde boğazına kadar canın çıkmasına yardım ederler, böylece ölüm meleği de kişinin canını alır. Doğruyu bilen sadece Allah'tır."[197] Müellif, söz konusu işkâli parçacı ve bağlamı dikkate almayan bir yaklaşımla çözmeye çalışmakta, ayetle hadis arasında teâruz bulunması durumunda ise her ikisini uzlaştırmayı tercih etmektedir.[198]

Ayrıca dikkatimizi çeken husus, klasik nesh anlayışını kabul eden Şinkîtî'nin müşkili aşmada çözüm yolu olarak en çok başvurulan nesh teorisine çok fazla müracaat etmemesidir. Söz buraya gelmişken Şinkîtî'nin tefsirinde nesh anlayışını nasıl uyguladığına da (nâsih-mensûh ayetler arasında da irtibat kurulduğu için) değinmek istiyoruz.

Usûl terimi olarak "nesh", şer'î bir hükmün, sonra gelen bir başka şer'î delil ile ortadan kaldırılması demektir. Bu durumda kaldırma işlemine "nesh", hükmü kaldıran ikinci nassa "nâsih", hükmü kaldırılan birinci nassa "mensuh" adı verilir.[199] Şinkîtî'nin, nâsih-mensûh ilişkisi kurduğu ayetleri de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul ettiği söylenebilir. O, mukaddimesinde saydığı beyân türleri arasında neshe yer vermese de, ayetlerin anlaşılması konusunda gördüğü müşkilleri aşabilmek için bazen ayetleri nâsih-mensûh olarak birbiriyle irtibatlandırmaktadır. Zira anladığımız kadarıyla ona göre, bir ayeti anlamak için yapılan ayetler arası her türden irtibatlandırma Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine tekabül etmektedir.

Konuyla ilgili ilk örnek olarak Tevbe Suresi 5. ayeti[200] (*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..)* verebiliriz. Müellife göre bu ayetin umumu, haram aylar olarak bilinen dört ay geçtikten sonra kâfirlerle savaşılabileceğine delalet

---

[197] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 181; C. X, s. 125.

[198] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 129-130.

[199] Şâban, **a.g.e.**, s. 548.

[200] فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

eder. Ancak aynı suredeki 36. ayet (*Allah'a göre ayların sayısı, yeri ve göğü yarattığı günden beri on ikidir. Bunlardan dört tanesi haram aydır. İşte dosdoğru hesap budur. O haram aylarda kendi kendinize gereksiz yere zulmetmeyin..)*, yukarıdaki ayetin hilafına bu haram aylarda müşriklerle savaşılabileceğine delalet eder. Bu durumda haram aylarda savaşmanın yasak olduğu -seyf ayeti olarak bilinen- Tevbe Suresi 5. ayet, aynı surenin 36. ayetiyle nesh edilmiştir. Üstelik Hz. Peygamber'in Sakifoğulları'nı haram aylardan olan Zilk'ade ayında muhasara altına alması da Rasulullah'ın fiiliyle ayeti neshettiğini gösterir.[201] Şinkîtî, karşılaştığı işkâli, ayeti neshederek ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Bir diğer misal, Tevbe Suresi 41. ayettir.[202] (*Elçimizin emri gereğince, ister binek üzerinde ister yaya, zengin-fakir, genç-yaşlı demeden her biriniz seferber olunuz..)*[203] Bu ayet, her durumda Allah yolunda cihada çıkılması gerektiğine delalet eder. Ancak bir başka ayette bunun tam tersini söyler. O ayet ise yine aynı surenin 91. ayetidir. (*Güçsüzler, hastalar ve maddi durumu elvermeyenler için -Allah ve peygamberine sadık kaldıkları sürece- sorumluluk yoktur..)* Bu durumda ilk ayet olan Tevbe Suresi 41. ayet, mazeret bildiren Tevbe Suresi 91. ayetle neshedilmiştir. Bu konu, nâsih olanın mensûh durumuna düştüğü örneklerden biridir. Çünkü Tevbe Suresi 41. ayet, müşriklerden yüz çevirmeyle ilgili olan ayetleri (*Sana emredileni kafan çatlarcasına anlat.)*[204] neshetmiştir. Kendisi de Tevbe Suresi 91. ayet tarafından neshedilmiştir.[205]

Bir başka örnek ise Müzzemmil Suresi 1. ayet[206] (*Ey örtüsüne bürünen.)* ve 2. ayettir.[207] (*Geceleyin kalk –birazı hariç- ibadet et!)*. İkinci ayette Hz. Peygamber'in ve ona tabi olanların gecenin büyük bir kısmını ayakta ve ibadetle geçirmesi gerektiği vurgulanırken, Müzzemmil Suresi 20. ayette (*Senin gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibadetle geçirdiğini ve sana tabi olanların da böyle yaptığını*

[201] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X. s. 80.
[202] اِنْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً
[203] Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 489.
[204] Hicr 15/94.
[205] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 82.
[206] يَا اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ
[207] قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيلاً

*Rabbin elbette bilir..)* ve (*Artık Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun..)* denilerek sonraki ayet, Müzzemmil Suresi 2. ayeti nesh etmiştir. Daha sonra da beş vakit namazı emreden ayetler, Müzzemmil Suresi 20. ayeti nesh etmiştir.[208]

#### 2.3.1.7. Kıraatlerin Birbirini Tefsir Etmesi

Şinkîtî, *Advâu'l-Beyân*'da kıraatlerin birbirini açıkladığını ifade etmekte[209] ve bu kıraatlerin bazılarıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yapmaktadır. Misal, Nahl Suresi 62. ayetin son kısmının[210] (*Kaçınılmaz olarak onlara ancak ateş vardır ve onlar oraya sürüleceklerdir!)* üç farklı kıraati olduğunu ve bu üç kıraatın da Allah'ın Kitabı'nın mihenk taşları olduğunu ifade etmektedir. Bunların "mufratûn, mufritûn ve muferritûn" şeklinde olduğunu, fakat çoğu kıraat âliminin onu "mufratûn" şeklinde okuduğunu belirtmektedir. Daha sonra bu kıraatlerden hepsine şahitlik eden Kur'ân ayetlerinin bulunduğunu, çünkü bunların ilki olan "mufratûn"un" unutulmak" anlamına da geldiğini dolayısıyla bu anlama uygun Araf Suresi 51. ayet (*Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve ayetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz.)* Secde Suresi 14. ayet (*Bu gününüzle karşılaşmayı unutmanız sebebiyle şimdi biz de sizi unuttuk; haydi yaptıklarınızın bedeli olarak ebedî azabı tadın şimdi! )* ve Câsiye Suresi 34. ayetin (*Siz bu (hesap) gününün geleceğine aldırmadığınız gibi Biz de bu gün size aldırmayacağız; sonuçta varacağınız yer ateştir, denilir.)* şahitlik ettiklerini, ikincisi olan "mufritun", sınırı/haddi aşmak anlamında olup bu manaya şahitlik eden ayetin de Gâfir Suresi 43. ayet (*Şüphesiz aşırı gidenler cehennemliklerin ta kendileridir.)* olduğunu ve başka ayetlerin de buna örnek verilebileceğini belirtmekte, ardından üçüncü kıraat olan "muferritûn" kelimesine şahitlik eden ayetleri vermektedir. Burada da mana "kaybetmek ve ihmal etmek" anlamlarında olup Zümer Suresi 56. ayet (*Sonra hiç kimse, "Allah'a itaat hususunda gerekeni yapmadığım (umursamaz davrandığım) için yazıklar olsun bana!... diyerek kendini kınamasın.)* bu anlama şahitlik etmektedir.[211]

---

208 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 156.
209 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 81.
210 لَا جَرَمَ اَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَاَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ
211 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 198.

Bir başka örnek ise Cuma Suresi 9. ayettir.[212] (*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı vakit Allah'ı anmaya koşun.)* Burada geçen فَاسْعَوْا kelimesini cumhur bu şekilde okurken Hz. Ömer'in فامضوا şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Yine bir rivayette Abdullah b. Mesud'un da فامضوا şeklinde okuduğu geçmektedir. Atiyye Muhammed Sâlim'e göre[213] فامضوا kıraati sahih olup, فَاسْعَوْا fiilinin tesfiri mesabesindedir.[214] Buradan hareketle müellifin, kıraatin kıraatle tefsirini, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul ettiği söylenebilir. Zira Şinkîtî de açık bir şekilde kıraatlerin birbirini tefsir ettiğini ifade etmektedir.[215] Örneğin o, Mâide Suresi 89. ayette (*Allah sizi kasıtsız, gelişigüzel ettiğiniz yeminlerden dolayı sorumlu tutumaz, fakat bilinçli bir şekilde ettiğiniz yeminlerden sorumlu tutar.)* geçen عَقَّدْتُمُ fiilinin iki tür daha kıraati olduğunu, ilkinin şeddesiz ve elifsiz عَقَدْتُمْ ikincisinin fâale vezninde ve elifle عاَقَدْتُمْ şeklinde olduğunu ve kıraatlerin birbirini beyân ettiğini kaydetmektedir.[216]

Bu konuda Meryem Suresi 51. ayet de[217] (*Bu kitapta Mûsâ'yı da an. Gerçekten o ihlaslı biriydi ve elçi-peygamberdi.)* örnek gösterilebilir. Şinkîtî ayette geçen مُخْلَصاً ifadesinin ism-i mef'ûl şeklinde fethalı (seçilmiş) ve ism-i fâil şeklinde kesralı (içten inanç ve bağlılık) okunabileceğine dair kıraatlerin bulunduğunu ifade ederek her iki[218] okuyuşu da ayetlerin desteklediğini belirtmektedir.[219] Bu durumda ona göre ayetin her iki anlama da gelmesi mümkündür.

Şinkîtî'nin, her bir kıraatin doğruluğunu ayetlerle teyit ettiğini ve böylece Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak isimlendirdiği irtibatı kurduğunu görmüş bulunuyoruz.

#### 2.3.1.8. Mecazın Hakikate Hamlinde Diğer Ayetlerden Yararlanma

---

212 يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَۜ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

213 Advâu'l-Beyân'ı Haşr Suresinden itibaren Şinkîtî'nin talebesi Atiyye Muhammed Sâlim tamamlamaktadır.

214 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. VIII, s. 139-140.

215 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 81.

216 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 81.

217 وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسٰىۘ اِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِياً

218 Fethalı okuyuşu destekleyen ayetler için bkz. A'râf 7/144; Sâd 38/46; Kesralı okuyuşu destekleyen ayetler için bkz. Beyyine 98/5; Zümer 39/14.

219 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 205-206.

Kısaca tanımlamak gerekirse hakikat: sözü vaz’ edildiği aslî manada kullanmaktır. Mecaz: Hakiki anlamda kullanılmadığını gösteren bir alaka veya karineden dolayı vaz’ edildiği manadan başka bir anlamda kullanıldığına hükmedilen sözdür.[220] Kur’ân’da mecazın varlığı tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler mecazın var olduğunu savunurken azınlık durumundaki bazıları da yalanın kardeşi olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler.

Mecazı kabul edenlere göre, hakikat ve mecaz her dilde vazgeçilmez iki ifade biçimidir. Kur’ân lafızlarının güzelliği biraz da mecazdan kaynaklanmaktadır. Arapça olarak nazil olan Kur’ân, Araplar’ın dile dair bütün hususiyetlerini göz önünde bulundurmakta ve sözü daha tesirli kılmak için gerekli gördüğü yerde mecaza başvurabilmektedir. Kur’ân’da hangi ifadenin hakikat, hangisinin mecaz olduğu ise, ibarenin sevk edildiği mana örgüsü, tarihsel bağlam ve bütünlüğün dikkate alınması ile ortaya çıkmaktadır. Elbette Arapların dili kullanış biçimi kadar şiiri de mecazın tespitinde önemli bir husustur. Reddedenlere göre ise, mecaz yalanın kardeşidir, Kur’ân da bu gibi şeylerden münezzehtir. Konuşan kimse hakikati ifade etmeden sıkıntıya düşerse mecaza başvurur. Böyle bir durum Allah için düşünülemez. Zira O, bütün noksanlıklardan münezzehtir.[221]

Şinkîtî de Kur’ân’da mecazı kabul etmeyenler arasındadır. Hatta bu konu hakkında *Men’u Cevâzi’l-Mecâz fi’l-Münezzeli li’t-Teabbudi ve’l-İ’câz* adlı bir eser de telif etmiştir. Şinkîtî bu eserinde, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye’nin de Arap dilinde mecazı kabul etmediğini belirterek mecaz denilen şeyin bir üsluptan ibaret olduğunu, gerçeğin de bu olduğunu ifade etmektedir.[222] Zira Allah’ın sıfatlarını inkâr eden Muattıla mecazı kabul ettikleri için münkir durumuna düştüler. Allah’ın eli (yed), istivası, nüzûlü gerçek anlamında olamaz diyerek, yed=kudret ve nimet, istivâ= kuşatma, hükmü altına alma, nüzûlü ise, ”emrinin gelmesidir” şeklinde te’vîl ettiler. Böylece vahiyle sabit olan sıfatları mecaz kabul ederek reddettiler. Hâlbuki Allah’ın

---

[220] Şaban, **a.g.e.**, s. 473-474.

[221] Zerkeşî, **a.g.e.**, C. II, s. 158-159; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011, C. III, s. 569.

[222] Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. X, s. 185.

kendisine izafe ettiği bu sıfatlara teşbih ve ta'tile düşmeden, keyfiyetlerini araştırmadan iman etmek icap ederdi.[223]

Şinkîtî, mecaz olduğu ileri sürülen ayetleri başka ayetler ışığında anlamaya çalışarak bu sorunun üstesinden gelmeye çalışmaktadır.

Şinkîtî, Kur'ân'da mecazın varlığını kabul edenlerin en büyük delil olarak Kehf Suresi 77. ayete[224] (*Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu sağlamlaştırdı.)* başvurduklarını, fakat isabet edemediklerini öne sürerek şunları söyler: "Allah camid varlıklara, pekala mahlûkun idrak edemeyeceği şekilde irade, fiil ve söz söylemeyi öğretebilir. Bu durumda, duvarın hakiki manada iradesi olmasına bir engel yoktur". Müfellif, bu görüşünü İsrâ Suresi 44. ayetiyle (*"Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız")* destekler ve nasıl ki bazı varlıkların tesbihi var ve bizler tarafından anlaşılmıyorsa, duvarın iradesinin olması ve Allah tarafından bilinip bizler tarafından bilinip hissedilmemesi de gayet tabiidir, der. Bu görüşünü, Bakara Suresi 74, Ahzâb Suresi 72 ve İsrâ Suresi 44 ayetleriyle teyit etmeye devam eder.[225]

Hicr Suresi 88. ayetin[226] (*Müminlere karşı da alçak gönüllü ol!)* tefsirinde ise Allah'ın Hz. Peygamber'e müminlere karşı alçak gönüllü olmasını emrettiğini, 'kanatları indirme'nin tevazudan *kinaye* olduğunu belirtmekte ve ilgili ayeti lafız olarak benzeyen Şuarâ Suresi 215. ayeti (*Müminlerden sana tabi olanlara karşı alçak gönüllü ol!)* ve Âl-i İmrân Suresi 159. ayetle (*Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi.)* irtibatlandırmaktadır. Buradan hareketle Şinkîtî'nin, ayetlerde kinayenin yer alabileceğini kabul ettiği söylenebilir. Yine o, bahis konusu ayetlerin mefhûm-u muhâlifinden de mümin olmayanlara karşı alçak gönüllü değil, şiddet ve öfkeyle muamele edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu görüşünün de Kur'ân tarafından beyân edildiğini belirterek Tevbe Suresi 73. ayet (*Ey peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et, onlara sert davran..)* Fetih Suresi 29. ayet (*Onunla beraber*

[223] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 186.
[224] فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ اَنْ يَنْقَضَّ فَاَقَامَهُ
[225] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 128-129.
[226] وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

*olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler.)* ve Maide Suresi 54. ayeti (*Müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar..)* referans göstermektedir.[227] Müellifin tefsir edici mahiyette irtibat kurduğu ayetlerin hepsinin de Medenî ayetler olduğu, hatta vahyin ikmalinin yaklaştığı bir dönemde inzal edildiği düşünüldüğünde, inkârcı tutumlarında direnen kimselere karşı artık giderek üslubun sertleştiği söylenebilir. Ancak risaletin bidayetinde ve tebliğ sürecinin ilk ya da orta aşamalarında böylesine şedid bir üslubun öngörülmediği âşikardır.

Yine Şinkîtî Nahl Suresi 112. ayette[228] (*Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden korku ve açlık elbisesini (genel bir açlık ve korku felâketini) tattırdı.)* yer alan "korku ve açlık elbisesini tatma" ifadesinde mecaz olmadığını, bunun Arab'ın üsluplarından bir üslup olduğunu savunmaktadır. Zira "tatma" elem ve lezzet için de kullanılır. Elbise nasıl insanın bedenini kuşatıyorsa açlık ve korku da kuşatmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen korku ve açlık elbisesini giymek demek, bu ikisinin insanı kuşatması demektir ve Araplar bunu böyle kullanmaktadır. Bakara Suresi 187. ayette (*Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz..)* geçen libas (elbise) da böyledir.[229] Müellif, mecaza dair görüşünü lafız üzerinden bir başka ayetle teyit etmektedir. Burada Şinkîtî'nin mecazı Arap üsluplarından bir üslup addetmesi, hakikatten başka bir ifade tarzının varlığını kabul etmek mecburiyetinde kaldığını göstermeye kâfidir.

### 2.4. Değerlendirme

Savaşlar sebebiyle dünyada suların durulmadığı XX. yüzyılda yaşayan Şinkîtî, gerek ülkesi Moritanya'da gerekse Arabistan'da bulunduğu sıralarda buhranlı yıllara tanıklık etmiş bir âlimdir. Böyle dönemlerde sorumluluk sahibi kimseler, Müslümanların başına gelen olumsuz hadiseler karşısında neler yapabileceklerinin ve bu durumlara hangi cevaplarla karşılık verebileceklerinin kaygısını duymuşlar ve

227 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 133.

228 وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ اٰمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِاَنْعُمِ اللهِ فَاَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

229 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 253-254.

eserlerini bu yönde telif etme gayretinde olmuşlardır. Şinkîtî'nin de böyle bir çağa tanıklık ettiğini söyleyebiliriz. Batının medeniyetiyle meydan okuduğu ve dinin terakkiye mani olduğu düşüncesini hararetle savunduğu XX. yüzyılda, ikamet ettiği Arabistan'da insanların Kur'ân'dan uzaklaştığını, hurafe ve bidatlerin arttığını gören müellif, Kur'ân'ı merkeze alarak, dini ilk safiyetine döndürme gerekliliğine inanmıştır. Bu minvalde gayret gösteren Şinkîtî, tefsirinde öncelike Kur'ân'ın Kur'ân'dan anlaşılması gerektiğini söylemiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Şinkîtî'nin tefsirinin mukaddimesinde veya bir başka yerinde herhangi bir "tefsir" tanımı mevcut değildir. O, "tefsir" ile "beyân"ı aynı anlamda kullanmaktadır. Kanaatimizce Şinkîtî, istişhâd ve tefsiri de birbirinden ayırmamakta, ayetler arası kurulan her türlü irtibatı da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak görmektedir. Malumdur ki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nasıllığı söz konusu olduğunda ilk karşımıza çıkan husus, -tarihsel süreçte de kabul gördüğü şekliyle- mücmel bir ayetin diğer bir ayette müfesser hale gelmesidir. Şinkîtî de daha çok bu kabulden hareketle Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklamaktadır. Kur'ân'a literal ve parçacı bir şekilde yaklaşan Şinkîtî, bunun neticesinde de çeşitli mücmellikler ve müşkillerle karşılaşmakta, bundan çıkış yolu olarak da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine müracaat etmektedir. Ancak müellifin icmâl, işkâl ve ibhâm olarak adlandırdığı hususların, nüzûl vasatında da öyle olduğunu söylemek mümkün müdür? Allah tarafından verilmek istenen mesaj, vahyin şahitleri tarafından mübhem veya mücmel olarak algılanmış mıdır? Kanaatimizce hitâp-muhatap diyalektiği içinde nâzil olan vahiy, ilk kurucu neslin zihninde kayda değer bir soru işareti oluşturmamıştır. Fakat sonra Kur'ân'ın hitâbîliği yerini kitâbîliğe bırakmış, yani ilâhî kelâm daha önce mesmû' iken sonradan mektûb olmuş ve böylece sonraki nesil iki kapak arasındaki Mushaf ile karşılaşmıştır.[230] Hem hitâbın Kitâb'a dönüşmesi hem de nüzûl vasatından uzaklaşılması, Kur'ân'ı anlamaya çalışan öznenin zihninde mübhem, müşkil ve mücmellikleri ortaya çıkarabilmiştir. Kezâ mücmel, müşkil ve mübhem gibi kavramların sonraki süreçlerde ortaya çıktığı bilinmektedir. Diğer yandan Şinkîtî'nin, bütünlüğü yakalamak gayesiyle ayetleri irtibatlandırmış olabileceği söylenebilirse de,

[230] Vildan Altay, "Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Suresi Örneği", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2017, s. 5.

ayetlere olan parçacı yaklaşımı; bir ayetin başını başka, ortasını ve sonunu başka ayetlerle açıklamaya çalışması, ayetlerin tamamını zikretmeyerek sadece açıklanmaya ihtiyaç gördüğü kısımları diğer ayetlerle irtibatlandırması, konuyla ilgili bazı ayetlere yer vermemesi, çoğu zaman ayetlerin tarihsel arka planına değinmemesi ve vahyin seyrini takip etmemesi gibi hususlar, müellifi bütünlükten uzaklaştırmış görünmektedir.

Şinkîtî tefsire dair eserlerden yararlanmakta, fakat tefsirini yapmaya çalıştığı ayetin -farklı ayetlerle irtibatlandırılması neticesinde- kendi görüşünün hilafına olan bir yorumuyla karşılaştığında, şayet ayetlerden dayanak bulamazsa bu işin sağlamasının sünnet olduğunu söyleyerek hadislerle kendi görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Eğer karşı taraf da sünneti delil olarak kullanmışsa o takdirde kendi görüşünün tercih yönünü açıklayacağını belirtmektedir. Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ettikten sonra ne kendisi ne de karşı taraf için sünnetten bir delil olmaz ise kendi tefsirinin karşı tarafın tefsirine üstünlüğünü ortaya koyacağını ifade etmektedir.[231] Bu durum göstermektedir ki, aslında Şinkîtî, herkesin kendi görüşlerine ayetlerden dayanak bulmasının mümkün olduğunu ve manada nesnelliğin sağlanması için başka delillere ihtiyaç duyulabileceğini kabul etmektedir.[232]

Kezâ Şinkîtî, bir ayetin birden fazla anlama gelebileceğine şahitlik eden başka ayetler varsa, o anlamların hepsinin doğru kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Yani o, ayetin anlamının doğru olup olmadığının sağlamasını öncelikle diğer ayetlerle yapmaktadır. Mesela, müşriklerin ahiretteki kaybının dünyadakinden katbekat fazla olduğunun, müminlerin ise içerisinde sonsuza değin kalacakları cennet ödülüne nail olacaklarının, peygamberin çağrısına uymayarak kör ve sağır kesilen müşriklerle onun çağrısına inanan müminlerin bir tutulmayacağının anlatıldığı Hûd Suresi 20. ayetin tefsirinde, ilgili ayetle ilgili süreci ve ortamı dikkate almaksızın altı vecih sıralamış; bu anlamları -genelde lafız düzeyinde- destekleyen/şahitlik eden ayetlere de dayanarak

---

231 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 44.

232 Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyânı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 39, Yıl: 2019 (Haziran), s. 192.

hepsinin doğru olabileceğini, bunu da mukaddimesinde belirttiğini ifade etmiştir.[233] Şinkîtî'nin bu yaklaşım biçimi, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yaparken herhangi bir metoda bağlı olmadığını göstermektedir. Bu tarz bir yaklaşım da ayetlerin zû vücûh (çok anlamlı) olabileceği gibi bir duruma sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bir usûl doğrultusunda gerçekleştirilmediğinde, her bir özne kendi algı ve anlayışı üzerinden ayetleri irtibatlandıracak ve böylece öznel bir sonuca ulaşacaktır. Elbette bu durumda da farklı farklı anlamlar ve yorumlar ortaya çıkacaktır. Yine Şinkîtî'nin, ahkâm ayetleri üzerinde uzunca durması ve genellikle ayetlere olan parçacı yaklaşımı sebebiyle, Kur'ân'ı daha çok bir fıkıhçı perspektifiyle açıklamaya çalıştığı söylenebilir.

---

[233] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 14-15.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
# KUR’ÂN’IN KUR’ÂN’LA TEFSİRİNİN İMKÂNI MESELESİ

## 3.1. Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsirinin Handikapları

İslam ümmeti, geniş bir coğrafyaya, çok sayıda müntesibe, zengin tabii kaynaklara, muazzam bir kültürel mirasa, yeryüzünün en tutarlı ve uygulamaya en elverişli dünya görüşüne sahip yegâne ümmet olmasına rağmen, bugün, mevcut dünya düzeninin en zayıf unsuru durumundadır. Yine bugün Allah’ın emrettiği ‘vasat ümmet’ vasfının yitirilmiş olması, bu ümmetin içine düştüğü en vahim durumlardan biri, hatta belki de en vahimidir.[1] Zira bugün İslam toplumu, Kur’ân’ın sunduğu dünya görüşünü ve hedefini, doğru şekilde temsil etmeyi ve geliştirmeyi başaramamıştır. Bunun temel sebebinin, Kur’ân’a parçacı ve sistemsiz yaklaşılması olduğu söylenebilir. Bütünlüğün kaybedilmesi sonucunda da İslam’ın ilk ve asıl kaynaklarının sunduğu ahlâkî dünya görüşünden uzaklaşılmıştır.[2]

Tefsir ilmi, Kur’ân’ı Kur’ân olması bakımından anlamaya çalışan tek disiplindir denilebilir. Zira tefsir usûlünün en temel gayesi, Kur’ân’ı bir bütün olarak anlamayı mümkün kılmaktır.[3] Malum olduğu üzere, risaletin başlangıcından, İslam’ın ilk yüzyıllarına kadar geçen süre içinde Müslümanların toplumsal durumu oldukça parlaktı. Çünkü peygamber ve ilk halifeler döneminde, toplumda ikame edilen dünya görüşü; yani vahiy rehberliğinde tecrübe edilen hayat, tazeliğini koruyor, bu da hem zihni bütünlüğü hem de safların sıkı tutulmasını sağlıyordu. Fakat bu dünya görüşü, yüzyılların geçmesiyle etkinliğini ve dinamizmini kaybetmiş; böylece bugünün zayıf, edilgen ve hatta mazlum toplumu ortaya çıkmıştır.[4] Eğer Hz. Peygamber ve ashâbın bu dünyadan göçmesinden sonra İslam toplumu Kur’ânî dünya görüşüne sadık kalmış ve vahiyle fıtrat arasındaki bütünleyici nesnel ilişkiyi kavramış olsaydı, bugün,

---

[1] İsmail Raci Faruki, **Tevhid**, Çev. Ejder Okumuş, İstanbul, Mahya Yay. 2017, s. 9.

[2] Adil Çiftçi, **Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Ankara, Ankara Okulu, 2015, s. 119.

[3] Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi**, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu, 2018, 9. bsk. s. 35.

[4] Abdülhamid A. Ebû Süleyman, **Kur’âni Dünya Görüşü**, Çev. Günseli Aksoy, İstanbul, Mahya Yay., 2018, s. 13-14.

Müslüman toplumu birlik ve beraberlik içinde olabilirdi. Nitekim Kur'ân, cüzî meselelerden küllî ilkelerin tespit edilebildiği bir menba, ebedi bir mesaj/çağrı ve tüm zaman ve mekâna ışık tutan bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşü, bir nesilden diğerine aktarılıp tatbik edilebilen, zaman ve mekânı aşan ilkeler mecmuudur. Psikanaliz biliminin kurucusu Sigmund Freud'a (ö. 1939) göre dünya görüşü, bizim varlığımızın bütün problemlerine, şümullü bir hipotez yoluyla, bütüncül bir çözüm sunan, entelektüel bir inşâdır.[5] Kur'ânî dünya görüşü de, dünya ve içindekilere yönelik olumlu, amaçlı, ahlâkî ve Allah'ın yarattığı sağlıklı, dengeli insan fıtratını yansıtan tevhîdî bir bakış açısıdır. Zira dünya görüşünün en temel ilkesi, tek tanrıcılık, yani sadece tek mutlak olduğu inancıdır.[6] Bu bakış açısında parçalanmışlığa yer olmayıp zihin bir bütündür ve olaylara da bütüncül bir perspektifle bakar. İnsan hayatının birçok alanına dair görüşler vaz' eden ve müminlerin bu görüşleri oluşturabilmeleri için umûmî ilkeler veren[7] ilâhî kelâma karşı, parçacı yaklaşım ve anlamı sadece lafzın zâhirinde arayan okuma biçimi, bütünlüğü ve bu bütünlük sonucu elde edilecek olan dünya görüşünü ihmal etmiş görünmektedir.

Bu minvalde bizim çalışmamız, bir metodoloji doğrultusunda ve bütünsellik perspektifiyle yaklaşarak Kur'ânî dünya görüşünün yeniden kazanılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Yine bu bölümde, öncelikle Kur'ân'ın anlaşılmasında muhkem bir usûl kaidesi olarak genel kabul gören Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yetersizliklerini (bir usûle mebnî olarak yapılmadığı takdirde) ve hangi sonuçlara sebebiyet verdiğini izah etmeye çalışacağız. Bunu yaparken Şinkîtî'nin tefsirini örneklem olarak seçecek ve gerektiğinde diğer tefsirlerle mukayese edeceğiz. *Advâu'l-Beyân*'ın Kur'ân''n Kur'ân'la tefsirinin tüm dezevantajlarını taşıdığı gibi bir iddia içerisinde olmadığımızı da belirtmek isteriz. Daha sonra ise mezkûr yöntemin aslında neye karşılık geldiği ve nasıl uygulanması gerektiği konusunda tespit ve önerilerimizi serdedeceğiz.

[5] Nor Daud, **The Concept of Knowledge in İslam**, London, 1989, s. 15; Çiftçi, **a.g.e.**, s. 208.
[6] Ebû Süleyman, **a.g.e.**, s. 33, 36, 41, 90.
[7] Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 11.

### 3.1.1. Literalist/Lafızcı Okuma

Nüzûl çağındaki tefsir anlayışıyla, sonrasında ve bugün gelinen noktada tefsir anlayışı önemli oranda farklılık arz etmektedir. İlk dönemler için tefsir, ayetlerin ne zaman, nerede ve ne üzerine nazil olduğu şeklinde sadece sahâbenin müşahedesi olarak anlaşılırken daha sonraki tarihsel süreçte siyâsî, mezhebî, fıkhî, kelâmî ve tasavvufî bilgileri de ihtiva eden bir alan haline gelmiştir. Tefsirdeki bu genişleme bir veçhesiyle Kur'ân'ın iki kapak arasına alınarak Mushaflaştırılması ve tarihsel zeminden uzaklaşılması neticesinde anlama/yorumlama sorunlarının ortaya çıkmasıyla, diğer bir yönüyle de İslam dünyasında siyasi ve itikadi ihtilaflar ile toplumsal düzen ve hukuk alanında birçok ihtiyacın ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bütün bunlar sebebiyle tefsir zaman içerisinde normatif bir ilmi faaliyet gibi algılanmıştır.[8]

İlk dönemlerde tefsirin neliğini ortaya koyan ve nüzûl ortam bilgisinin ehemmiyetini anlamamıza yardımcı olabilecek birkaç rivayet nakletmek istiyoruz: İbn Vehb'in Bekîr'den naklettiğine göre "Mervan kapıcısına: "Ya Râfî'! İbn Abbâs'a git ve ona de ki: Eğer kendilerine verilen şeyden dolayı sevinen ve yapmadığı şeyden dolayı da övülmeyi seven herkes azap görecekse,[9] o takdirde hepimiz azap göreceğiz demektir" (dedi). İbn Abbâs bu soruya şöyle cevap verdi: "Bu ayetle sizin ne ilginiz var? Hz. Peygamber (a.s.) Yahudileri çağırmış ve onlara bir şey sormuştu. Yahudiler onu gizlediler ve yanlış bilgi verdiler. Üstelik kendilerine soru sorulması ve cevap vermiş olmaktan dolayı da övgü bekledikleri gibi verdikleri yanlış bilgiye de sevindiler." İbn Abbâs sonra şu ayeti okudu: *"Allah, kendilerine kitap verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız ve gizlemeyeceksiniz, diye ahit almıştı. Onlar ise, kulak asmayıp az bir değere değiştiler. Alışverileri ne kötüdür! Yaptıklarına sevinenlerin ve yapmadıklarıyla övünenlerin sakın azaptan kurtulacaklarını sanma; elem verici azap*

[8] Mustafa Öztürk, **Tefsirin Halleri**, Ankara, Ankara Okulu, 2016, s. 322.

[9] Âl-i İmrân, 3/188.

*onlar içindir."*[10] Bu sebep, ayetten maksadın, Mervân'ın anladığı gibi olmadığını ortaya çıkarmıştır.[11]

Diğer bir rivayette ise Hz. Ömer Kudâme b. Maz'ûn'u Bahreyn'de görevlendirmişti. El-Cârûd, Hz. Ömer'e geldi ve: "Kudâme içki içti ve sarhoş oldu" dedi. Hz. Ömer: "Bu dediğine şahitlik eden kimse var mı?" diye sordu. El-Cârûd: "Ebû Hureyre, söylediklerime şahitlik eder" dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer onu çağırttı ve: "Ey Kudâme! Hiç kaçarı yok seni cezalandıracağım" dedi. Kudâme: "Vallahi, eğer ben onların dediği gibi içmiş olsam bile, sen beni cezalandıramazsın" dedi. Hz Ömer: "Niye?" diye sordu. Kudâme: *"Çünkü Allah: İnananlara ve yararlı iş yapanlara tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur..*[12] buyurmaktadır" dedi. Hz Ömer: Ey Kudâme! Hiç şüphe yok ki sen yanlış te'vîlde bulunuyorsun. Eğer sen Allah'a karşı takvâ bilinciyle hareket etseydin, O'nun haram kıldığı şeyden uzak dururdun" dedi. Her iki haberde de, nüzûl sebeplerini (ortamda yaşananları) bilmemenin, ayetlerden kastedilen mananın dışına çıkılmasına sebep olduğu açıkça görülmektedir.[13]

Ehl-i hadis/selefi çizgisini takip edenler ise çoğu zaman vahyin temel hedeflerini göz ardı etme pahasına lafzın hâkimiyetini savunarak Kur'ân'a adeta bir zırh giydirmiş, böylece batıl yorumlara ve kendilerine muhalif görüşte olanlara geçit vermemek için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Bu tür yaklaşımı benimseyenler, Allah "ne söylemek istedi?" yerine daha çok "ne dedi?" ile yetinmişler, bu da anlamın lafız-mana arasındaki ilişki bağına hapsedilmesine sebep olabilmiştir. Şinkîtî'nin talebesi Atiyye Muhammed Sâlim de, "Kur'ân'da bir ayetin birkaç anlama gelme ihtimali varsa, lafzın söylediğine hamletmenin daha evla olduğunu söylemek suretiyle"[14] bu konuya dikkat çekerek ayetlerin tefsirinin mündemiç bulunduğu nüzûl ortamını hesaba

---

[10]Âl-i İmrân, 3/187-188.

[11]Ebû İshâk eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa**, Kahire-Mısır, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 2003, C. III, s. 259.

[12]Mâide 5/93.

[13]Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 259-260.

[14]Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1426/2006, C. IX, s. 141.

katmamış görünmektedir. Onun da Kur'ân hakkında keyfi yorumların önüne geçme gayesiyle ayetlerin lafzını muhafaza etmeye çalıştığı söylenebilir.

Dil dışı bağlamı, yani sözün makamını dikkate almayıp sadece lafzî/zâhirî anlamı dikkate alan Hariciler de "Hüküm, yalnızca Allah'a aittir" ayetinden[15] hareketle Hz. Ali'yi tekfir edebilmişlerdir. Hz. Ali'nin bu durum karşısında söylediği, "Hak bir söz, ama onunla batıl murad ediliyor" sözü ise sözün (mâkâl) kendi bağlamı (mâkâmı) içinde anlaşılması gerektiğine dair bilinci ve duyarlılığı gözler önüne sermektedir.[16]

*Advâu'l-Beyân* tefsirini baştan sona taradığımızda müellifin, Kur'ân anlayışı ve ayetlere yaklaşımının tefsir tanımını tespit etmemize imkân vermeyecek derecede grift olduğunu ve onun ayetler arası kurduğu her irtibatı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden kabul ettiğini söyleyebiliriz. Daha doğrusu Şinkîtî, tefsire dair Taberî ve Mâturîdî'nin yaptığı tanımlar çerçevesinde bir tanım ve usûl ortaya koymamaktadır. Bir ayeti benzer lafızdaki veya anlam müşâbeheti olduğu düşünülen başka ayetlerle irtibatlandırarak tefsir etmeye çalışmanın, hem kadîm geleneğimizde hem de popüler kültürümüzde ekseri ulemanın yöntemi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Şinkîtî'nin, tefsir faaliyeti sırasında "genellikle" hem tefsir edilmek istenen hem de tefsir edici ayetler kendi tabii bağlamlarından yalıtılmış, anlam lafızda aranmış, irtibatlar da lafız üzerinden kurulmuştur. Bu durum da, olgu-nass ilişkisine mani olmak suretiyle murad-ı ilâhîyi gölgede bırakabilmiştir. Binaenaleyh Kur'ân dâhil hiçbir metin, tabii bağlamı dışında doğru anlaşılmaya müsait değildir. Çünkü bir metin ancak 'mahalli' olarak tarihle bağlantısını kurarsa 'evrensel' olabilir.[17]

Elbette bir ayette yer alan kelimeyi diğer ayetlerdeki aynı kelimelerle bir süreç dâhilinde semantik tahlile tabi tutmak elzemdir; ancak tarihsel ortamları birbirine muvafık değilse yani ortamından hareketle konu birliği bulunmuyorsa, bu faaliyet, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değil ayetin ayetle veya ayetlerle te'vîli veya istişhadı

---

[15]En'am 6/57.

[16]Temmâm Hassân, **el-Luğatu'l-Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ**, ed-Dâru'l-Beydâ, 1994, s. 338; Muhammed Coşkun, **Kur'ân Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi**, İstanbul, Fikir Yay., 2014, s. 77.

[17]Çiftçi, **a.g.e.**, s. 313.

olmaktadır. Buna karşın bağlamı dikkate alan okuma biçimi ise öznel yorumları engelleyebilir mahiyettedir. Bir başka deyişle, Kur'ân ve sünnetin anlaşılması, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamayla doğru orantılı olan bir meseledir. Bir düşüncenin ilke, değer ve kavramları, bu düşünceyle bağlantılı dünya görüşünü hem etkiler hem de ondan etkilenir. Bir milletin dünya görüşü de, kendisini bu düşünce yoluyla toplumun kültüründe somutlaştırır. Behemehâl hiçbir düşünce; ilke, değer ve kavramlarıyla bir bütün halinde sağlam ve tutarlı bir dünya görüşünü, toplum fertlerinin bilinçlerinde yerleşmiş bir kültürü esas almadıkça etkili kılamaz.[18] Dolayısıyla hem metni bütünsel anlamada, hem de kendi sorunlarımıza bütünsel ve tutarlı cevaplar bulmada yapılacak şey, metni kendi tarihsel ortamına götürmektir.[19] Dilbilimde bağlam teorisinin etraflı şekilde tartışılmaya başlanmasına öncülük eden Antropolog Bronislaw Malinowski, Güney Pasifikteki Trobriand adaları yerlileri üzerine yaptığı çalışmaları tercüme etmek istediğinde, yerlilerin dilinin başka bir dile çevrilemez bazı özellikler ihtiva ettiğini görmüş, bu çerçevede, "durum bağlamı" ifadesini kullanmıştır. Onun durum bağlamına yönelik şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir;

"Dilde üretilen ve anlaşılan ifadeler, bizzat kendi bünyelerinde bir anlam barındırmazlar, bilakis onlar kesin bir şekilde paylaşılan bir durum bağlamı içerisindedirler. Bütün bu ifadeler konuşuldukları ve işitildikleri kişisel, kültürel, tarihsel ve fiziksel durum ile ilişki içerisindedir. Anlam ilişkileri kelimenin işaret ettiği referans ile arasındaki bir şey olarak düşünülmemelidir, aksine anlam, kelimenin hem cümle ile hem de ortaya çıkmış olduğu "bağlam" ile fonksiyonel ve çok boyutlu ilişki içerisinde değerlendirilmelidir."[20] **Çünkü aynı bağlamda anlatılan bütün hikâyeler aynı anlamı vurgularlar.** Örneğin bir çocuğun korkularını yatıştırabilmek için anlatılabilecek bütün hikâyeler veya bir orduyu savaşa teşvik edip cesaretlendirmek için yapılabilecek bütün konuşmalar -arada detay farkları olabilse de- aynı anlamı

---

[18]Ebû Süleyman, **a.g.e.**, s. 10.

[19]Çiftçi, **a.g.e**., s. 161.

[20]Robert H. Robins, "Malinowski, Firth and the Context of Situation", **in Social Antropology And Language**, Edited by: Edwin Ardener, Tavistock Publications, London, 1971, s. 35; Coşkun, **Sîret Nüzûl İlişkisi,** s. 73-74.

vurgularlar ve söylenmek istenen temel mesaj hep aynı olur.[21] Bir başka deyişle, aynı resmi veren bütün bağlamlar ortaktır. İfadeler arasındaki bağlantılar, ortamından hareketle müşterek bir içeriği sunuyorsa, konuları aynıdır.[22] Dolayısıyla Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederken de ayetlerin müşterek konusu bağlamlarından hareketle ortaya konulmalıdır.

Fazlur Rahman'ın önerdiği iki hareketten oluşan tefsir usûlü de bağlamın önemine işaret etmekte ve bunu gerçekleştirmenin yolunun, Kur'ân'ın zamanına dönülerek ayetlerin bağlamının iyice kavranması, daha sonra tespit edilen aslî mananın insanın kendi yaşadığı zamana getirilerek o dönemin anlayışına uygun biçimde yeniden açıklanması olduğunu vurgulamaktadır.[23] Birinci hareket, vahyin nazil olduğu tarihsel ortamda neler olup bittiğini ve sorunlara nasıl bir çözüm getirdiğini tespitin yanı sıra söz konusu ayetlerdeki husûsî cevapları genelleştirerek onlardan küllî ahlâk ve toplum ilkelerini çıkarmaktır. Böylelikle Kur'ân'ın bir bütün olarak ne demek istediği anlaşılmış olur. Sanıldığının aksine, Kur'ân sosyal hayatla ilgili olarak genel ilkeler değil bilakis özel çözümler vazetmektedir. Bu münferit vakalara getirilen özel çözümlerden genel ilkeleri tespit etme işi de yorumcuya düşmektedir. Husûsî olan umûmîleştirilirken de Kur'ân'ın dünya görüşünün tamamı göz önünde bulundurulmak zorundadır. Aksi takdirde geleneğimizde çokça uygulanan bir ayeti veya hadisi alarak belli bir problemi çözme şekli, sonuç olarak sistemsiz bir yapının neşet etmesine sebep olur.[24]

Ebû Zeyd de Kur'ân'ın anlaşılmasında bir yöntem olarak iki aşamalı bir faaliyet önermektedir. Bunlardan ilki, temel anlamlarını ortaya koymak için nassları kendi bağlamlarında okumaktır. Ona göre bu, Kur'ân'ın bir bütün olarak sunduğu öğretiyi doğru bir şekilde tespit etme imkânı verecektir. Nassların gayesini idrak etmek

---

[21]Coşkun, **a.g.e.,** s. 75.

[22]H.P. Rickman, **Anlama ve İnsan Bilimleri**, Çev. Mehmet Dağ, Samsun, Etüt Yay., 2000, s. 118.

[23]Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi**, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu, 2018, s. 36.

[24]Fazlur Rahmân, **İslâm**, Ankara, Ankara Okulu, 2012, s. 31.

ve maslahatların tabiatını anlamak da bu sayede mümkün olacaktır.[25] Örneğin vahyin metafizik boyutu ile ictimâî-ahlâkî boyutunun birlikte ele alınması gerekir. Bu durumda Kur'ân'ın ulûhiyyet, ibadet ve sosyal adalet anlayışının sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğu görülecektir. Fakat bu içiçeliğin yeterince dikkate alındığını söylemek mümkün değildir.[26] Müslüman düşünürlerin Kur'ân'ı insicamlı bir bütün olarak okuyamamalarından dolayı, Kur'ân'ın ahlâkî, sosyal ve hukûkî mesajının karşılık bulabilmesi için gerekli olan gayba dair konular; sözde batınî ekol olarak konumlandırılan tasavvuf ehli, bâtınîler, felsefeciler hatta bazı kelamcılar tarafından akla seza bir şekilde yorumlanmış, buna mukabil Sünnî kanadın büyük çoğunluğu Kur'ân'ın derinliklerine nüfuz etmek bir yana, kuru bir lafızcılıkla yetinmişlerdir.[27] Elbette böyle bir yaklaşım tarzı, lafzın arka planındaki olgulara, Kur'ân'ın fehvâsında çeşitli yerlerde bulunan temel ilke ve prensiplere nüfuz edemez.[28] Zira vahyin tekrar tarihe müdahalesini gerektiren temel saik, olgulardır. Bu demek oluyor ki, Kur'ân boşluğa inmemiş; bizzat tecrübe edilen bir 'şimdi' içerisinde vahyedilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in, tarih ile bağlantılı canlı bir metin olduğu unutulmamalıdır. Öyle ki o, yaşanmış bir zemin ve çevrede geliştiğinden, hayatın kendisi kadar gerçekçi ve kendi içerisinde tutarlıdır. Bu metin, salt lafız-mana ekseninde ve parçacı bir şekilde yorumlandığı zaman, hem yüzeysellik ve ruhsuz bir katılık ortaya çıkar, hem de muhtelif anlam takdirlerine açık mahiyette olur. Çünkü Kur'ân'ın sözlü hitap şeklinde nâzil olması, muhtevasındaki ifadelerin çoğunun, zamirler, işaret isimleri, ism-i mevsuller gibi mübhem lafızlardan müteşekkil olmasını gerektirmiştir. Esasında tarihsel ortamında ayetlerin kimin hakkında ve ne söylediği biliniyorken; yazılı metne dönüştüğünde bir takım mübhemlikler oluşabilmiştir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta bazen birbirine aykırı mana takdirine imkân

[25]Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi -Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru-**, Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât, 2002, s. 204-205.

[26]Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 33.

[27]Fazlur Rahmân, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 224.

[28]Mevlüt Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2013, s. 80.

verebilmiştir.[29] Çoğu zaman gerekmese de lüzumu halinde mübhemlikleri aşmanın yolu, ayetlerin tarihsel zeminine inmektir.

Diğer taraftan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yapılırken de genellikle lafız benzerliği olan ve lafızdan hareketle konusunun benzediği düşünülen ayetlerin alt alta sıralanması ve olgudan bağımsız şekilde anlamın lafızda aranması; aslında aynı bağlamda geçen ve ilişkisi bulunan fakat lafzı benzemeyen diğer ayetlerin göz ardı edilmesi, vahyin ikame etmeye çalıştığı dünya görüşünün yani murad-ı ilâhînin gölgede kalmasına neden olabilmiştir. Hâlbuki mana sadece lafızda aranmadan, bağlamı aynı olan bütün ayetlerin her biri kendi tarihsel zemininde okunduğunda ve ilgili konunun nüzûl süreci takip edildiğinde zû vücûh (çok anlamlılık) bir durum meydana gelmeyeceği gibi bütüncül bir dünya görüşü elde etmek de mümkün hale gelebilecektir. Ali Harb'in ifadesiyle Kur'ân'ın iki tür okuması olduğundan söz edilebilir. Bunlardan ilki "ölü okuma" (literal/lafzî)'dır. Bu tür bir okuma, nassın arka tarafına ve Yüce yaratıcının maksatlarına nüfuz edemeyebilir. Böylece fikrî donukluk meydana gelir ve Kur'ân'ın evrensel mesajı bugüne taşınamaz. İkinci tür okuma ise lafzın zâhirîne takılıp kalmayan, nassın arkasındaki hedefleri ve maksatları ortaya çıkarmaya önem veren "canlı okuma"dır.[30]

Tarihsel ortama nüfuz etmenin tek yolu da esbâb-ı nüzûl bilgisi değildir. Zira her ayet özel bir sebebe binaen inmemiştir. Dolayısıyla ayetlerin tümünün nüzûl sebebi olmasa da, bir 'ortam'ı mutlaka vardır. Bu durumda nüzûl dönemindeki Arapların söz, fiil ve adetlerini bilmek zorunludur. Nitekim Vâhidî de bu konuya dikkat çekerek tefsiri yapılacak ayetin nüzûlünü bilmenin ve hikayesine vakıf olmanın şart olduğunu belirtmiştir.[31] Bir başka deyişle, birçok ayetin sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi için vahyin ilk hitap çevresinin kültürel kodlarını bilmek fevkalade önem arzetmektedir.[32]

---

[29]Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, Ankara Okulu, Ankara, 2011, s. 25.

[30]Ali Harb, **Nakdü'n-Nass**, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabî, Beyrut, 1993, s. 204.

[31]Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011. C. I, s. 76.

[32]Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, Ankara, Ankara Okulu, 2013s. 59.

Örneğin, *(Üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar.)*[33] mealindeki ayet, nüzûl dönemindeki Arapların Allah tasavvurlarını dikkate alarak indirilmiştir. Çünkü onlar, Allah'ın gökte Mele-i A'lâ' adında yüce konseyinin bulunduğuna ve tahtının üzerinde oturduğuna inanıyorlardı. Müfessir Taberî de "Allah, muhatabın dili ve algısı üzerinden onlara hitap etmiştir" demek suretiyle bu hususa dikkat çekmiştir.[34] Yine Şâtıbî, bu ayetin ilk muhatapların mevcut telakkileri doğrultusunda indiğini ifade etmiştir.[35]

Literal/lafızcı yaklaşıma örnek olarak teaddüd-i zevcât ayeti olarak bilinen Nisâ Suresi 3. ayet[36] verilebilir. *(Bakmakla yükümlü olduğunuz yetim kızlarla malları için evlenip de onların sahipsiz ve savunmasız olmalarını suistimal etmeyiniz. Kendileri ile evlenmeniz helal olan birçok kadın var; onlarla evleniniz. Ancak yetimlerin mallarını harcayarak evlenecek ve geçiminizi onların mallarıyla sağlayarak kendilerine haksızlık edecekseniz –hür veya köle- bir kadınla evleniniz. Hak ve adaletten ayrılmamanız, yetimlere gereği gibi koruyuculuk yapmanız için en doğru yol budur.)*[37] Nüzûl ortamını göz önünde bulundurarak mealini verdiğimiz ayet, Şinkîtî dâhil birçok müfessir tarafından genellikle çok eşlilikle ilişkilendilendirilmekte ve adalet sağlandığı takdirde birden fazla kadınla evlenilebileceğinin helal olduğunu bildirdiği[38] ve bahis konusu ayetin buna dair hüküm içerdiği şeklinde telakki edilmektedir.

[33]Nahl 16/50.

[34]Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Kahire, Daru'l-Hadis, 1431/2010, C. II, s. 375.

[35]Taberi, **a.e.**, C. II, s. 375.

[36] وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُـقْسِطُوا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْۜ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَـعُولُوا

[37]Hasan Elik, Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı**, İstanbul, İfav Yay., 2016, s. 236.

[38]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 235; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdâdî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, thk. Es-Seyyid b. Abdü'l-Maksud b. Abdürrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., C. I, s. 448; Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411, C. IX, s. 485; İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, Kahire, Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1963/1383, C. VIII, s. 14.

Ayetin ana konusu Uhud savaşı sonrası yetim kalan kızların himayesidir. Bu kızlar velisinin terbiyesi altında bulunur, bazen velisi güzelliğine rağbet ederek onunla nikâhlanır, fakat mehrini eksik verir, bazen de çirkin olduğu için ne kendisi evlenir ne de -malı başkasına gider korkusuyla- başkasıyla evlendirirdi. Şayet nikâhlarsa da hakkını adil bir biçimde vermeden sadece nikahı altında tutardı; kızın hakkını isteyebileceği başka bir velisi de olmazdı.[39] Görüldüğü gibi bu ayette evlenme mevzusu tali bir husustur. Ancak bu tali hususun, ana konuyu ikinci plana ittiği malumdur. Kur'ân-ı Kerim'e bütüncül yaklaşıldığında onun esas amacının, sadece kadının değil bütün insanların maruz kaldığı istismar ve kötü muamelelerin yok edilmesi olduğu görülür. Bir başka deyişle ilâhî kelam, toplumun güçlü tabakaları tarafından suistimale uğrayan yetimler, esirler, fakirler ve kadınlar gibi toplumun daha zayıf unsurlarının durumunu tashih etme ve güçlendirme gayretinde olmuştur. Hatta bu minvalde Kur'ân'da aile ilişkilerini olumsuz etkileyen İslam öncesinden kalma iki kurum yasaklanmıştır. Bunlar zıhar[40] ve evlat edinmedir.[41]

Hâkezâ Kur'ân putperest âdeti olan, bir erkek evladın -veya erkek evlat yoksa başka yakınlarının- baba mirasının bir parçası olarak üvey annesini tevarüs etmesini, kendisini evlenmeye zorlamasını, mallarına el koymasını ve yaşamı boyunca bir başkasıyla evlenmesini engellemesini de yasaklamıştır.[42] Dahası esir kadınların sahipleri tarafından metres yapılmalarını da men etmiştir.[43] Toplumun teamüllerini hiçe saymadan aile ve kadınla ilgili hususları sağlıklı bir zemine çekmeye çalışan Kur'ân, aklın ve vicdanın belirleyebileceği hususlarda insanların "ne yapmaları" gerektiği üzerinde durmadığı gibi, onu öğretme çabasında da olmamıştır. Nitekim ilâhî kelâm, bütün bunları içinde yaşanılan coğrafyanın şartları ve teamülleri doğrultusunda 'akl'ın belirleyeceğini vurgulamıştır. İnsanların doğal tabiatlarında zaten var olan

---

[39]Nüzûl ortamında konuyla ilgili geçen hadiseler için bkz. Taberî, **a.g.e.**, C. III, s. 604-617; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el- Mâturîdî, **Te'vîlât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî**, thk. Mecdi Basellum, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, C. III, s. 7-13; Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 233-235.

[40]Zıhar, kocanın, karısını annesinin sırtına benzeterek onunla birlikte olmayacağını ilan etmesidir. Konuyla ilgili bkz. Ahzâb 33/4.

[41]Ahzâb 33/4, 37.

[42]Nisâ 4/19.

[43]Nisâ 4/25; Nûr 24/33.

yemeyi, içmeyi, evlenmeyi Kur’ân’dan öğrenmedikleri açıktır. Bu gibi hususlarda Allah tarafından vaz’ edilmiş bir emir aramak, onun üzerinden meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmak, insana bahşedilmiş aklı büsbütün yok saymak anlamına gelir. Bu duruma hayatın içinden bir örnek vermek gerekirse, Arap ülkelerinden Türkiye’ye üniversite eğitimi görmeye gelen kız öğrenciler, ülkemizde –doğu bölgeleri hariç- tek eşliliğin esas olduğunu duyduklarında verdikleri tepki, Türk insanının ne kadar bağnaz ve yobaz olduğu şeklindedir. Bu demek oluyor ki insanın içinde yetiştiği toplum, kültür, örf ve adetler konuyla ilgili son derece belirleyicidir. Bizim içinde yaşadığımız çoğu bölgelerde ise çok eşlilik hiçbir yönüyle kabul edilebilir bir durum gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla Kur’ân, bu ayette olduğu gibi, bazı hadiseleri –kimsenin mağdur ve mazlum duruma düşmemesi kaydıyla- toplumun teamüllerine bırakarak konunun nasıllığı üzerinde değil, ahlâkî yönü üzerinde durur ki bu değerler evrensel olup alternatifsiz olabilsinler.[44] Bir başka deyişle, bu ve bunun gibi ayetlerden çok eşliliğin (poligami) cevazına dair hüküm değil, ancak ahlâkî öğretiler çıkarılabilir. Fakat buradan Kur’ân’ın çok eşliliği yasakladığı çıkarılamaz. Bilakis burada bir yasak söz konusu değildir. Zira insanoğlu çok eşliliğin çözümsüzlükler içinde bir çözüm olma imkânından mahrum bırakılmaz. Yine ayette geçen *“hoşunuza gidenlerden ikişer, üçer dörder evlenin”* şeklindeki ifadeler Fâtır Suresi 1. ayetteki meleklerin kanat sayılarının dört olmasından dolayı, çok eşlilik ayetiyle irtibatlandırılmış[45] ve evliliğin dört ile sınırlandırılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Oysa Fâtır Suresi’ndeki ayet toplumun melek algısı üzerinden bir konuşma olup bahis konusu ayetle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Pek tabii ki böyle bir irtibat Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri de olmamalıdır. Bize göre Nisâ Suresi 3. ayette geçen emir sigası (fenkihû) ve sayı bildirimini, bir emir ve sayı sınırlaması olarak değil, sözlü kültürün hâkim olduğu topluma kitap olarak değil hitap olarak nazil olan Kur’ân’ın bir üslup özelliği olarak görmek ve ilgili ayeti, tehaddi (meydan okuma) şeklinde de anlamak mümkündür. Bu durumda mana şöyle olur: *“Sahipsiz ve savunmasız yetim kızların malları için onlarla evlenerek istismar edeceğinize, sıkıysa evlenmeniz helal olan ve yüklü miktarda mehir*

---

[44]Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 237.

[45]Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998/1419, C. II, s. 209.

*vermeniz gereken ve zulmetmeniz durumunda onlara arka çıkacak koruyucuları bulunan*[46] *diğer kadınlardan ikişer, üçer, dörder evlenin bakâlım..! Bunu yapamayacağınızın farkındaysanız ki, farkındasınız, o halde yetim kızları ya tam hakkını vererek nikâhlayın ya da onların başını yakmayıp diğer kadınlardan –hür veya köle- bir tane ile evlenin. Hakkaniyet ölçüsünü gözetme bakımından en doğrusu budur."* Zira Kur'ân bidayette mesmu' iken daha sonra mektûb haline geldiğinde "meydan okuma" tarzındaki bu ifadelerin bir emir gibi telakki edilmiş olması mümkündür. Bahis konusu ayetin siyak ve sibakı, bu sûreye kadar kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen diğer ayetler ve Kur'ân'ın bütünü dikkate alındığında, ayetlerin hiç birisinde insanın ne zâlim ne de mazlum pozisyonuna düşmesine fırsat verilmediği, vicdanların küstürülmediği yani konunun ahlâkî yönünün öne çıkarıldığı görülür. Ayetten hareketle evlenilecek kadınların dört ile sınırlandırılması konusunda Hz. Peygamber'in uygulaması da adeta konunun tefsiri mesabesindedir. O, ayetin indiği sıralarda üç evli idi (Sevde, Aişe ve Hafsa). Nisâ Suresi 3. ayetin nüzûlünden sonra iki hanımla daha evlenmiş ve zevcelerinin sayısını beşe çıkarmıştır (Zeyneb bt. Huzeyme, Ümmü Seleme).[47] Dolayısıyla bahis konusu ayette evlenilecek kadınların sayısı bildirilmemiş, yetim (arkası olmayan) kadınlara zulmedilmemesi, haklarının gaspedilmemesi konusunda azamet diliyle meydan okunarak konunun ahlâkî boyutuna vurgu yapılmış olmalıdır.

Şinkîtî'nin yer vermediği Nisâ Suresi'nin 129. ayeti[48] ise genelde aynı surenin 3. ayetiyle ilişkilendirilerek çok eşi olan erkeklerin tüm çabasını ortaya koysa da bu eşleri arasında adil davranamayacağı (eşit derecede sevemeyeceği), içlerinden birine meyledip diğerlerini askıda (evli mi bekâr mı olduğu belli olmayacak şekilde muallakta olması) bırakmaması, eşit sevmek elinde olmasa da diğer hakları konusunda adil davranması gerektiği şeklinde anlaşılmış ve bu iki ayet birbiriyle irtibatlandırılmıştır.[49] Hâlbuki Nisâ Suresi 129. ayetin öncesi ve sonrası koca ile çok

---

[46]Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. III, s. 10.

[47]Hikmet Zeyveli, "Sîretin Kur'ân Araştırmalarında Önemi", ed. Yusuf Şevki Yavuz, **Kur'ân'ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları-II**, s. 203-204.

[48]وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَاِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً

[49]Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. III, s. 13; İbn Kesîr, **a.g.e.**, C. II, s. 212; Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. VIII, s. 17; Elmalılı**, a.g.e.**, C. III, s. 75-77. Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 312.

sayıdaki eşi arasında yaşanan bir tarafgirlikten değil, karı-koca arasında yaşanabilen aile içi huzursuzluktan ve boşanmaya sebep olabilecek hususlardan bahsetmektedir. Kocanın sebep olduğu aile içi huzursuzluktan bahseden bu iki ayetin arasına, bir kocanın birden fazla eşi arasında adaleti sağlayıp sağlamama mevzusunun girmiş olması bütünlüğü tamamen bozmaktadır. Bu durumda 129. ayetteki "beyne" kelimesi "kadınlarınız arasında" değil de "kadınlarınıza karşı" anlamında alınırsa, bu takdirde erkeklere yönelik uzlaşma çağrısının devam ettiği ve onlara kadınların haklarını ödeyemeyecekleri hatırlatılıp adaletli olma çağrısı yapıldığı görülecektir.[50] Dolayısıyla Nisâ Suresi 3. ayetin konusu yetim kızların hamiliği ve onlara yapılan haksızlık iken, 129. ayet aile içinde yaşanabilecek huzursuzlukları konu edinmektedir. Bu durumda burada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden bahsedilemez. Çünkü lafzen benzerlik mevcut olsa da bağlam birlikteliği bulunmamaktadır. Keza vahyin ataerkil bir topluma hitap ettiği ve ikna etme girişiminde onların bakış açılarını da dikkate aldığı unutulmamalıdır. Bununla beraber, Kur'ân eski Arap toplumunda var olan tutumları yansıtsa da aynı zamanda bunlar farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal meseleler için çözümler üretilebilecek bazı genel ilkeleri de içermektedir.[51]

Ayet ve hadisleri doğrudan, zâhir anlamlarıyla anlama ve uygulama temayülleri, süreç içerisinde kimi zaman Ehl-i hadis, kimi zaman Hâricî, kimi zaman Zâhirî, kimi zaman Vehhâbî, kimi zaman da Selefî gibi kavramsallaştırmalarla karşımıza çıkmış olsa da hepsinin ortak yönü, akıl ve re'y aleyhtarlığı, naslara yüzeysel ve maksadı dikkate almadan verilen anlam, kelam ve felsefeden uzak durma, hatta farklı fikirlere sahip olanları tekfire varan bir tutum olduğu söylenebilir.[52] Tefsirinde Kur'ân'a dönüş çağrısı yapan Şinkîtî'nin de ayet ve hadislere literalist bir yaklaşım sergilemesi ve maksâdı dikkate almaması, aynı zihniyetten beslendiği yönünde değerlendirilebilir.

---

[50]Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 279.

[51]Emrah Dindi, **Kur'ân'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, s. 124-125.

[52]Burhan Baltacı, "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Üzerine –Anlam, Yorum ve Makâsıd Ekseninde Bir Değerlendirme", **Zâhirî ve Selefî Din Yorumu**, KURAMER, İstanbul, 2019, s. 368-369.

Literal yaklaşıma uç bir örnek olarak Selefiliğin arkasına sığınan örgütlerin cihad ve kıtâlle ilgili ayetleri anlayıp yorumlaması verilebilir. Onlar bu konuda, Bakara Suresi 193. ayeti[53] (*Fitne ortadan kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın..)* literal şekilde anlayıp istidlalde bulunmaktadırlar. Cihad ve kıtâlle ilgili tüm argümanlarını da klasik Sünni tefsir ve fıkıh kaynaklarından tedarik etmektedirler.[54] Bu anlayışa göre ayetteki fitne "şirk" anlamındadır ve küfür de öldürmeyi mübah kılar. Şirkin yeryüzünden kazınması ve tevhidin dünyaya hâkim kılınması davetle olmamıştır, olmayacaktır. Tevhidin yayılması asıl itibarıyle savaşlarla olmuştur. Rasulullah (a.s.) cihad ve kıtâli terk etmiş olsaydı hiçbir zaman o kadar toprak fethedemez ve o kadar güç sahibi olamazdı.[55] Görüldüğü gibi bu yaklaşıma sahip olanların Kur'ân ve tefsir anlayışı, Sünnî ve Selefî gelenekteki literal bir okuma ile tarih ve toplum gerçekliğini göz ardı eden bir kısım klasik literatüre dayanmaktadır.[56] Şinkîtî ise bahis konusu ayetin anlaşılmasında bir problem görmemiş olmalı ki tefsirinde bu ayete yer vermemiştir. Bakara Suresi 193. ayet, metin içi ve metin dışı bağlamı görülerek ve konu hakkındaki diğer ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde, saldırı, eziyet ve baskı[57] karşısında savunma amaçlı bir karşılık vermeden bahsedildiği, haram aylarda da olsa savaş açanlarla savaşılması gerektiğinin vurgulandığı anlaşılır. Keza Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiğinde Müslüman olmayan bütün müşrikleri öldürmemiş, aksine onları bağışlamıştır. Bu durumda ayetin "Onlar şirkten vazgeçinceye kadar savaşın" şeklinde anlaşılması Hz. Peygamber'in tatbikatına da aykırıdır.[58]

Lafızcı yaklaşımın bir başka örneği olarak Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetler verilebilir. Şinkîtî, A'râf Suresi 54. ayette (*Şüphesiz ki sizin Rabbiniz yeryüzünü ve gökyüzünü yaratarak dünyayı mükemmel hale getiren* ***(altı günde)*** *Allah'tır. Gece ve*

---

[53] وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلّٰهِ

[54] Mustafa Öztürk, "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefîlikteki İzdüşümleri", **Zâhirî ve Selefî Din Yorumu**, KURAMER, İstanbul, 2019, s. 321-322.

[55] Konstantiniyye, "Kıtal Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", 3 (Zilhicce 1436), s. 27-31; Naklen Öztürk, "a.g.m", s. 321.

[56] Öztürk, "a.m.", s. 322.

[57] Râzî, **a.g.e**., C. V, s. 291.

[58] Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 103.

*gündüz birbirini takip etmekte, bütün kainat O'nun egemenliği altında (arşa istiva etti) ve O'nun belirlediği kurallar çerçevesinde hareket etmekte, yönetilmektedir..)* "altı gün" meselesinin tafsil edilmediğini, fakat Fussilet Suresi 9. ayet (*De ki: "Arzı* ***iki günde*** *yaratanı inkâr edip O'na başkalarını ortak mı koşuyorsunuz? O tüm alemlerin Rabbi olan Allah'tır.")* Fussilet Suresi 10. ayet (*Yeryüzüne sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli kıldı. İhtiyacı olanlar için gerekli besinlerini uygun ölçülerle takdir etti. Bütün bunlar* ***dört günde*** *gerçekleşti.)* Fussilet Suresi 11. ayet (*Sonra O, duman halinde olan semayı kuşattı, ardından semaya ve yeryüzüne "isteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "isteyerek geldik" dediler.)* ve yine Fussilet Suresi 12. ayetle (*Böylece yedi göğü* ***iki günde*** *yarattı ve her göğe kendi işlevini ilham etti. Dünya semasını kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Allah'ın takdiridir.)* konunun açıklığa kavuştuğunu belirtmektedir.[59] Müellif, A'râf Suresi 54. ayette geçen "altı gün" ve "arşa istivâ" ifadelerini mücmel olarak kabul edip Fussilet Suresi'ndeki ayetlerle tafsil edildiğini ifade etse de literal okuyuştan kaynaklanan mücmelliği ilgili ayetler mübeyyen hale getirmemektedir. Zira bu ifadeler tarihsel bağlamından koparılma neticesinde mücmel hale gelmiştir. Mâturîdî de bahis konusu ayette kapalı bırakılan "yaratılış zamanının" toplamda "altı gün" olduğunu, Fussilet Suresi'ndeki ayetlerin anlaşılır kıldığını zikretmektedir. Yine o bu tür ayetlerin *("O'na benzer hiçbir şey yoktur."*) anlamındaki Şûrâ Suresi 11. ayetin ışığında anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.[60] Oysa ayetlerin konusu evrenin yaratılması ve bunu yaratıcının Rab olarak yapması olup, evrenin yaratılışının nasıllığı hakkında bilgi vermek değildir.[61] Dolayısıyla ayetlerde geçen lafızlar ihbârî ya da inşâî olsa da anlam inşâî olup[62] muhatapları sahih bir varlık tasavvurunun ardından

---

[59]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 201.

[60]Mâturîdî, **a.g.e.**, C. IV, s. 439-440.

[61]Elik, **Tevhit Mesajı**, s. 409.

[62]Burada ahkâm ayetlerinin inşâi yönünün nasıl olacağı konusuna dair itiraz edilebilir. Fakat ahkâm'ı tesis eden amelî sünnettir, Kur'ân önceki kitapları tasdik doğrultusunda sıfırdan yeni bir din tesis etmekten ziyade, ortamında var olan-bilinen ahkâmı tashih, ilğâ ya da ibkâ etmektedir. Örneğin abdest ayeti Medine'de nâzil olmasına rağmen Hz. Peygamber'in Mekke'de de namaz kıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla abdest, namaz vb. hususlar ilk defa Hz. Muhammed ile ortaya çıkmış değildir. Kur'ân ise, yaşanan bir hayat içinde vakıa üzerinden konuşmuştur.

mümince bir eyleme sevketmeyi hedeflemektedir.[63] "Rabbukum" vurgusu da müşrikler tarafından göklerde bir kral olarak kabul edilen ve ancak aracılar vasıtasıyla ulaşılacağına inanılan bir Allah tasavvuruna karşı, O'nun tüm kâinatı her an yaratan ve yöneten olduğunu, berisinde başka ilahların olmadığını ve tüm evreni kuşattığını bildirmektedir. "Altı gün" ve "arşa istivâ" ifadeleri de müşriklerin "zu'mundan (iddialarından) ibarettir.[64] Zira insanın hidayeti ve selameti için nâzil olan Kur'ân, toplumun mütehayyilesini ve müteârifesini dikkate almış, onların zihnî arka planlarını hesaba katarak konuşmuştur. Böylece bahis konusu ayetler, tenzîl döneminde var olan ve temel paradigmayı ifsât eden "Allah kâinatı altı günde yarattı yedinci gün dinlendi"[65] şeklindeki bozuk tahayyülâtı tashih etme gayesine yönelik olarak aktif ve fa'âl Allah inancını devreye sokmuştur. Başka ayetlerde de bu yanlış algıya dair O'nun yorulmayacağı[66] ve istirahat etmeyeceği[67] şeklinde cevaplar mevcuttur. Nitekim sahâbede altı günde yaratmanın ve Allah'ın arş üzerine istivâsının ne manaya geldiği hususunda bir kafa karışıklığı meydana gelmemiştir. Çünkü onlar, altı günde yaratma meselesinin ortama bir cevap teşkil ettiğini, Allah'ın istivâsının ise göklerin ve yerin mülkiyetinin doğrudan kendisine ait olduğu ve O'nun bunları idare etmede tek başına bulunduğu şeklindeki anlamını kavramışlardır.[68]

Ayrıca Şinkîtî yukarıdaki ayetlerin ve Feth Suresi 10. ayet[69] (*..Allah'ın eli onların eli üzerindedir..)* vb. ayetlerin insanların çoğuna müşkil geldiğini, böylece bütün toplumun teşbih ve ta'tile düşerek saptığını, hâlbuki konunun gayet açık olup Allah'ın tüm bunlardan münezzeh olduğunu, Kitâbı'nda kendisini nasıl vasfettiyse onlara iman etmek gerektiğini, dolayısıyla bu konuda herhangi bir işkâl bulunmadığını ifade etmektedir. Allah'ı kendisinden daha iyi kimsenin bilemeyeceğini ekleyerek Bakara Suresi 140. ayetle (*..De ki: "Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?"..)*

---

[63]Ömer Müftüoğlu, **Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi**, Ankara, Otto Yay., 2012, s. 140-141.

[64]Yahudilerle karışık yaşayan Araplar'ın Tevrat'ta geçen yer ve göğün altı günde yaratılması meselesini Araplar'dan duyduklarını ve bildiklerini belirten görüş için bkz. Râzî, **a.g.e.**, C. XIV, s. 104.

[65]Tekvîn, 1/6.

[66]Kâf 50/38.

[67]Bakara 2/255.

[68]Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, C. III, s. 21.

[69]اِنَّ الَّذٖينَ يُبَايِعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَؕ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدٖيهِمْۚ فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖۚ وَمَنْ اَوْفٰى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتٖيهِ اَجْراً عَظٖيماًࣖ

istişhadda bulunmakta, Allah’tan sonra da Allah’ı en iyi bilenin Rasûlullah (a.s.) olduğunu söyleyerek tamamen farklı bir bağlama sahip olan Necm Suresi 3. ayet (*O hevasından konuşmaz.*) ve 4. ayetle (*O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.)* görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.[70] Dolayısıyla müellif arşa istivâyı sıfat meselesi olarak ele almakta, hatta gruplandırmalar yaparak teşbih ve ta’tile imkân vermeden tenzih yoluna gitmektedir. Yine o, zihninde var olan kapalılığı aydınlatmak için diğer sıfatların geçtiği ayetlere müracaat etmekte ve konuyu tefsir değil kelâmî açıdan tartışmaya açmaktadır.[71] İbn Teymiyye gibi Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirini en iyi metot olarak benimseyen İbn Kesîr ise tefsirinde, Fetih Suresi 10. ayeti Şinkîtî ile tamamen farklı olan Nisâ Suresi 80[72] ve Tevbe Suresi 111. ayetle[73] irtibatlandırarak açıklamaktadır.[74] Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir ettiğini ileri süren bir başka müfessir İzzet Derveze de Fetih Suresi 10. ayeti, aynı sûrenin 18. ayetiyle[75] ilintilendirmektedir.[76] Bu durumda her bir müellif, mezkûr metodu tefsirlerinde uyguladıklarını iddia etmelerine rağmen, tefsir ettikleri ayeti, birbirlerinden farklı ayetlere atıfta bulunarak yorumlamaya çalışmaktadırlar.

*Advâu’l-Beyân*’da lafızcı yaklaşıma bir diğer örnek Duhâ Suresi 4. ayet[77] (*Tebliğ ettiğin tevhid davasının sonu başından daha hayırlı olacaktır.)* ve 5. ayetlerdir.[78] (*Allah’ın yardımıyla ileride zafere ulaşacak ve birçok nimete kavuşacaksın.)*[79] Atiyye Muhammed Sâlim ayetteki “âhiret” ifadesini ölüm sonrası ahirete, “ûlâ” ifadesini de dünyaya hamletmiş ve Rasûlullah’a dünyada verilen hayırları (göğsünün yarılıp temizlenmesi, şirkten korunması, Kureyş kabilesinde onun aklına, ahlâkına ve hilmine eş bir gencin bulunmaması, risalet için onun seçilmesi,

---

[70]Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. II, s. 201.

[71]Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. II, s. 210.

[72]مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَۚ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَٓا اَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

[73] اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَۜ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقاًّ فِي التَّوْرٰيةِ وَالْاِنْجِيلِ وَالْقُرْاٰنِۜ وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهٖۜ وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

[74]İbn Kesîr, **a.g.e.**, C. VII, s. 329-330.

[75]لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ اِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباًۙ

[76]Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, C. VIII, s. 590.

[77]وَلَلْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْاُو۫لٰىۜ

[78]وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰىۜ

[79]Ebû’l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakiki Gavaâmidi’t-Tenzîl**, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 1407, C. IV, s. 598; Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 1432.

düşmanlarına karşı yardım edilmesi ve tebliğ ettiği dinin muzaffer kılınması) sıraladıktan sonra âhiret hayatının[80] dünyadan daha hayırlı olacağı şeklinde yorumlamıştır.[81] Yine Sâlim, 5. ayetin mücmel olduğunu ve onu en iyi tafsil eden ayetin İsrâ Suresi 79. ayet[82] (..*Umulur ki Rabbin seni övülmüş bir mekana göndersin.)* olduğunu, çünkü Allah Rasûlü'nün sünnetinde "Makâm-ı mahmûd"un şefaat-i uzmâ, cennette havuz, vesîle (cennette bir makam) şeklinde açıklandığını ifade etmiştir.[83] Bu yaklaşıma göre Rasûl-i Ekrem'in razı olacağı şey, cennette verilecek nimet ve konum ya da ümmetine şefaat etmesidir.[84]

Rivayetler, Duhâ Suresi'nin nüzûl sebebi olarak vahyin bir süre kesilmesi sebebiyle Allah'ın Hz. Peygamber'i terk ettiğinin ve o'na darıldığının zannedildiği ve söylendiği hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre sûre, müşriklerin vahyin bir müddet kesilmesi üzerine dedikodu yapıp karalamada bulundukları[85] "Rabbi onu terk etti, üstelik davetinin bir geleceği de yok" tarzında aşağılıyıcı sözlerle taciz ettikleri dönemde Hz. Peygamber'i hem teselli hem de gelecek vizyonunu tahkim etmek için nazil olmuştur.[86] Ayrıca o, vahiy bir müddet kesintiye uğradığında içinden bu işin tamamlandığını bundan sonra asla vahiy gelmeyeceğini geçiriyordu. Çünkü o vahiy

---

[80]Rasûlullah'a ahirette, dünyadan daha hayırlı olarak verilecek şeyin şefaat olduğu görüşünü savunanlar ve başkalarından aktaranlar için bkz. Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, **Tefsîru't-Tüsterî**, Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd, Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002, s. 197; Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî**, Letâifu'l-İşârât**, thk. İbrahim Bisyûnî, Mısır, el-hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, C. III, s. 740; İbn Atiyye ise "ahiretu" ifadesini dünyaya hamlederek "yardım ve zaferlerle akıbet şimdiden daha hayırlı olacaktır" şeklinde bir mânâ ihtimalinden söz etmiştir. Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm İbn Atiyye el-Endelüsî el-Muhâribî, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselâm Abdü'Şâfî Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422, C. V, s. 493-494.

[81]Taberî de her iki ayeti ahirete hamletmiştir. Bkz. Taberî, **a.g.e.**, C. XI, s. 616.

[82]عَسٰى اَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً

[83]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IX, s. 121-122.

[84]Makâm-ı Mahmûd" ifadesini şefaate hamledenler için bkz. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003, C. II, s. 269; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd el-Beğavî, Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-Tenzîl, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Riyâd, Daru Taybe, 1993/1414, C. V, s. 117; Şemsüddin el-Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfeyyiş, Kahire, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964, C. X, s. 309.

[85]Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, C. V, s. 319.

[86]Düzenli, "Bir Kurtuluş Yolu Olarak Şefaat Düşüncesi Kur'ân'a Göre Nedir Ne Değildir?", s. 72.

almayı arzu ediyor ve kendisini hazırlamış olduğu dinin hitama ermeden kesilmesine gönlü razı olmuyordu. Ayrıca sûrede Rasûlullah ve arkadaşlarının gelecekte yapacakları işlere hazırlanmalarına da bir işaret vardır.[87] Böylece 4. ve 5. ayette Allah elçisine, yarının (geleceğinin) dününden (geçmişinden) daha iyi olacağını, vahiy nimetinin devam edeceğini ve bu sayede ileride tevhid davasında zafere ulaşacağını bildirmektedir.[88] Şinkîtî'nin talebesi Sâlim'in her iki ayete yaptığı yorum, olgudan ziyade algı üzerinden yapıldığı için "tefsir" olmamaktadır. Üstelik ortam itibarıyle ayetlerde herhangi bir mücmellik bulunmamaktadır. Hâkezâ Sâlim'in mücmel olan Duhâ Suresi 5. ayetin mübeyyeni olarak zikrettiği İsrâ Suresi 79. ayetteki "Makâm-ı Mahmûd" ifadesi de –bağlamından hareketle- ahirette özel bir nebevî konumdan ziyade, Medîne'ye hicretin işaret ve teşviki olarak anlaşılabilir. Nitekim ayetin siyâk-sibâkı (İsrâ 73-80) ve metin dışı bağlamı Rasûlullah (a.s.)'ın müşrikler tarafından Mekke'den çıkarılmak istenmesinden hatta yeryüzünden silme niyetinde olduklarından bahsetmektedir.[89]

*Advâu'l-Beyân*'da literal ve algıya dayalı bir başka örnek olarak İsrâ Suresi 1. ayet[90] (*Kendisine birtakım ilâhî ayetler gösterip makamını yükseltmek amacıyla kulu Muhammed'i bir gece vakti Mescid-i Harâm'dan çevresini kutsal kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya ulaştıran Allah, müşriklerin iddia ettikleri bütün ortaklardan münezzeh olup, yaratmada ve ulûhiyette eşi yoktur. Elçisini korumaya, zafere ulaştırmaya ve müşriklerin planlarını boşa çıkarmaya muktedirdir. O, müşriklerin yaptıklarından haberdardır ve onlara gereken cezayı verecektir.)*[91] verilebilir.

---

[87]Muhammed Abduh, **Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2012, s. 318-319.

[88]Verdiğimiz mânâyı destekleyen görüşler için bkz. Mâturîdî, **a.g.e.**, C. X, s. 558-559; Mâverdî, **a.g.e.**, C. VI, s. 293; Ebû Hayyân el-Endelusî, **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1420, C. X, s. 496-497; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, **Mehâsinü't-Te'vîl**, thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418,C. IX, s. 491-492.

[89]Mâverdî, **a.g.e**, C. III, s. 261; Celâleddîn es-Suyûtî, **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl**, Dimaşk, Dâru Kuteybe, 1987, s. 170-171; Detaylı açıklama için bkz. Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", **AÜİFD**, 50: 2, (2009), s. 20.

[90] سُبْحَانَ الَّذِي اَسْرٰى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ اٰيَاتِنَاۜ اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِير

[91]Nüzûl vasatından hareketle verdiğimiz anlam için bk. Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 659.

Şinkîtî mukaddimesinde Kur'ân'ın kendisini beyân türleri arasında saydığı usûlü çerçevesinde,[92] bahis konusu ayetle ilgili bazılarının, isrânın bedenen değil ruhen ve uykuda, bazılarının da isrânın bedenen, miracın ruhen gerçekleştiğini iddia ettiklerini, fakat Kur'ân ayetlerinin zâhirînin tam tersini söylediğini, yani isrâ/miracın uykuda değil, hem ruhen hem bedenen gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre ayette geçen "li abdihî" lafzı da, ruh ve bedenin birlikteliğine işaret eder. "Sübhân" ifadesi ise onun uyanıkken gerçekleştiğini doğrular, çünkü uykuda olsaydı yaptığı işin harikuladeliğinin bir anlamı olmazdı. Bu anlamı Necm Suresi 17. ayet de[93] (*Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı.)* destekler. Zira görmek, ruhen değil bedenen olur, "linüriyehû min âyâtinâ" ifadesini de böyle anlamak gerekir. Devamındaki 18. ayette de[94] (*Böylece Rabbi'nin muazzam ayetlerine muttali kılınmıştır.)*[95] mânâ aynıdır. Bahusus "görmek" fiili Araplarda "uyanık gözle görmeyi" anlatır. Bazıları da İsrâ Suresi 60[96] ve Feth Suresi 27. ayet[97] gibi ayetlerde geçen "rüya" kelimesinden hareketle isrâ/miracın uykuda gerçekleştiğini savunmuşlardır. Fakat Hz. Peygamber'in Burak'a binmesi miracın cismen olduğunu gösterir, malumdur ki ruhlar hayvana binemez. Yine sahih hadislerde onun Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütüldüğünden ve oradan yükselip yedi kat göğü aştığından bahsedilmiştir. Dolayısıyla bu tarz hadisler ve yukarıda zikrettiğimiz ayetler isrâ ve miracın uykuda değil, cismen ve ruhen gerçekleştiğine delalet eder.[98]

Şinkîtî, İsrâ Suresi 1. ayeti ve diğerlerini, nâzil oldukları ortamda hangi sorunun veya problemin cevabı olduğundan ve nasıl dile getirildiğinden öte, zahirî bir şekilde ele almakta ve ilintilendirecek ayet bulunmadığı için ilgi kurduğu hadislerle

---

[92]Şinkîtî'nin bu usûlü şöyledir: "Bazı âlimler belli ayetler çerçevesinde bir görüş beyân ederler, ama başka ayetlerde bunun doğru olmadığına dair deliller vardır".

[93]مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى

[94]لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى

[95]Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 1195.

[96] وَاِذْ قُلْنَا لَكَ اِنَّ رَبَّكَ اَحَاطَ بِالنَّاسِّ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْاٰنِّ وَنُخَوِّفُهُمْۜ فَمَا يَزِيدُهُمْ اِلَّا طُغْيَاناً كَبِير

[97] لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّۚ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِينَۙ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَۙ لَا تَخَافُونَّ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ فَتْحاً قَرِيب

[98]Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. III, s. 261-262; Aynı görüşler için bkz. Taberî, **a.g.e**., C. VII, s. 313; İbn Kesîr, **a.g.e**., C. V, s. 43-44.

açıklamaktadır. İsrâ/miraç hadisesi aslında Mekke'den Kudüs'e yürüyüşten ziyade, Hz. Peygamber'in Mekke'de yaşadığı ruhî-mânevî bir yükseliş olmalıdır. Nitekim Hz. Âişe ve bazı sahabiler de bu görüşü savunmuşlardır.[99] O dönemde Kudüs şehrinde Mescid-i Aksâ diye bir yapının olmadığı da tarihsel olarak sabittir.[100] Bu durumda Mescid-i Aksâ ile ilgili aktarılan rivayetler gerçekle örtüşmemektedir.[101] Eğer Kudüs'te Hz. Peygamber'in miraca yükseldiği ve peygamberlere namaz kıldırdığı bir mescid olsaydı sahâbe ve daha sonra gelen tâbiînin Mescid-i Aksâ'yı araştırıp yeniden inşâ etmeleri ve orada namaz kılmaları gerekirdi.[102] Emevilerin rakibi Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetinde bulunan Mekke ve Medine'ye karşı halife Abdülmelik -hac için gidilen bu bölgelerde- insanların Zübeyr'in tarafına geçmesinden endişe ederek bir diğer kutsal mekan kabul edilen Kudüs'ün öne çıkmasını sağlamıştır. Bunun için oradaki kilisenin yerine Mescid-i Aksâ'yı inşâ etmiş[103] hatta hac merkezini değiştirmek gayesiyle bir süre burada tavaf yapılmasını temin etmiştir.[104] Ayette geçen el-Mescidu'l-Aksâ ise kalıp bir ifade değil "uzak mescid" anlamındadır. İlk siyer kaynaklarına göre Mescid-i Aksâ, Mekke'den 15 km uzaklıkta bulunan Ci'râne'de Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ve ihrama girdiği yerdir.[105] Muhtemelen Hz. Peygamber'in İsrâ Suresi 1. ayette geçen vahiy tecrübesini yaşadığı yer de burası olmalıdır. Aynı suredeki İsrâ Suresi 93. ayet (*Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap getirmediğin müddetçe oraya çıktığına da asla inanmayacağız. "De ki: Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece beşer-peygamberim.)* öncesiyle okunduğunda Mekke ortamında müşriklerin mucize talepleri dikkat çekmekte, hatta göğe çıkan peygamberin kitap getirmesi gerektiğine dair bir algıya

---

[99]Taberî, **a.g.e,** C. VII, s. 311; Râzî, **a.g.e**, C. XX, s. 293; İbn Kesîr, **a.g.e**., C. V, s. 44.

[100]Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdıh el-Ya'kûbî, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, y.y., 2011, C. II, s. 142, 146-147, 261; Câsim Avcı, "Kudüs", **DİA**, Ankara, 2002, s. 327; Süleyman Ateş, **Yüce Kur'ân Tefsiri**, İstanbul, y.y., 1998, C. XIII, s. 274.

[101]Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 659.

[102]Mehmet Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", **Bilimname XVI**, 2009/1, s. 49.

[103]İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, **Emeviler**, Ankara, y.y., 1993, s. 145.

[104]Azimli, "a.g.m", s. 49.

[105] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, **Kitâbu'l-Meğâzî**, Beyrut, y.y., 1984, C. III, s. 958; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah Ezrâkî, **Ahbâru Mekkete'l-Müşerrefe**, Göttingen, 1275/1858, Medresetü'l-Mahrûse, C. II, s. 207; Ayrıca bkz. Azimli, "a.g.m", s. 53.

sahip oldukları anlaşılmaktadır. Şayet Hz. Peygamber cismen miraca çıksaydı müşrikler bunu duyarlar ve onun göğe çıkmasını talep etmezlerdi.

Necm Suresi'ndeki ayetlerde ifade edilen Hz. Peygamber'in en muhteşem ayetleri görmesi hususu da, İsrâ Suresi'nin Mekke döneminin sonlarında Necm Suresi'nin ise bi'setin beşinci yılında inzal edilmesinden hareketle, isrâ/miraç hadisesinin tek bir defaya mahsus değil, Hz. Peygamber'in çeşitli şekilde ve mekânlardaki vahiy alma tecrübesi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her iki sûredeki ayetlerin konusu aynıdır. Nitekim Kur'ân bilinmeyenleri (vahyin alınışı gibi) bilinenler (muhatabın algı ve anlayışı, idrak kapasitesi) üzerinden aktarmaktadır. Şinkîtî her iki ayeti birbiriyle açıklasa da, Necm Suresi'ndeki ayetlerin, nüzûl toplumunun tasavvurunu yansıttığını göz ardı etmiş ve İsrâ Suresi 1. ayetteki "isrâ" olayını bedenle ruhun birlikte yükselişine yormuştur. Behemehal bütün bilinen dinlerde insanın fizikötesi ile ilişkisi önemli bir yer teşkil etmektedir.[106]

Konumuzla ilgili bir diğer örnek Nahl Suresi 61. ayet[107] (*Eğer Allah insanları zulmleri sebebiyle hemen cezalandırmaya kalksaydı yeryüzünde hiçbir canlı kalmazdı; fakat O belli bir süreye kadar ertelemektedir. Süreleri dolunca da ne bir saat öne alabilirler ne de erteleyebilirler.)* verilebilir. Ayetin tamamını tefsir ettiğinde, ilgili ayeti genellikle ikiye veya üçe ayırmak suretiyle her bir bölüm için farklı ayetlere atıfta bulunmayı adet edinen Şinkîtî, bu ayeti de üçe ayırmış, her bir kısmı *lafız üzerinden* konusu benzeyen ayetlerle irtibatlandırmıştır. Ayetin baş tarafını başka ayetlerle,[108] ortasındaki مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَٓابَّةٍ ifadesini başka ayetlerle[109] sonunu ise ön kabulünden hareketle bireysel olarak insanın ölümüne hamlederek[110] onun ölüm saati geldiğinde ecelin ne öne alınabileceğini ne de ertelenebileceğini ifade etmiş ve bu manayı

---

[106] Geniş bilgi için bkz. Yaşar Düzenli, "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2001, sayı: 1; Şinasi Gündüz-Yavuz Ünal-Ekrem Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç**, Ankara, Vadi Yay., 1996.

[107] وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَٓابَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلَٓى اَجَلٍ مُسَمًّىۚ فَاِذَا جَٓاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ

[108] Fâtır 35/45; Kehf 18/58; İbrahim 14/43; Ankebût 29/53.

[109] En'âm 6/164; Fâtır 35/45; Sâd 38/32.

[110] Aynı ifadeyi insanın ölümüne hamleden bir başka müfessir için bkz. Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. VI, s. 522.

güçlendirmek için de Nûh Suresi 4. ayet (*Allah'ın verdiği süre dolduğunda artık ertelenemez..*), Münâfikûn Suresi 11. ayetle (*Allah, eceli gelince kimsenin ölümünü ertelemez..*) istişhadda bulunmuştur.[111] Hâlbuki ayetin son kısmının irtibatlandırıldığı Nûh Suresi 4 ve Münâfikûn Suresi 11. ayetin bağlamları birbirinden farklı olup insanın eceliyle ölümünden söz etmemektedirler.

Bahis konusu ayetin hem metin içi hem de metin dışı bağlamı, "davanda haklıysan bizi tehdit ettiğin, azabı hemen getir"[112] diyen Mekke müşriklerinin melekleri Allah'ın kızları kabul edip şefaat beklentisi içinde olmaları, kendileri için hor ve hakir gördükleri kız çocuklarını Allah'a nispet etmeleri[113] gibi sorunlu düşünce ve davranış/yaşam biçimlerinden bahsetmektedir. Oysa Allah bu çirkin yakıştırmalardan münezzehtir. Şayet onları bu yaptıklarından dolayı hemen cezalandıracak olsaydı bütün müşrik[114] karakterli insanları yok ederdi, fakat O, belirlediği yasalar doğrultusunda onlara süre vermekte, cezalarını ertelemektedir. Verilen bu sınırlı süre sona erdiğinde ise şirklerinde ısrarcı olanlar için ceza kesinleşecek ve iş işten geçmiş olacaktır. Bir başka deyişle Allah Teâlâ, inkârcılar ve zâlimler de dâhil olmak üzere çeşitli insan topluluklarını kötülükleri sebebiyle hemen cezalandırmayıp adaleti ve merhametiyle tayin edilmiş bir sürenin sonuna kadar onlara mühlet tanımış, fakat müşrik zihniyetlerini ve sapkın davranışlarını sürdürüp hakka isyan eden toplulukların belirli bir sürenin sonunda tarih sahnesinden silinip gideceklerini bildirmiştir.

Kur'ân kelimelerinin Mekkî sûrelerde ilk geçtikleri yerden itibaren -kendi ontolojik zemininden uzaklaşmadan- izlerinin sürülmesi ve Medenî döneme gelindiğinde söz konusu kelimelerin kavramsallaşma ve şiarlaşma serüvenlerinin de mutlaka tespit edilmesi icap eder. Bu tespit sahih anlama ulaşmada son derece önemlidir. Zira ilâhî kelâm, halin iktizasına göre aşama aşama bir zihniyet inşâsı gerçekleştirmektedir. Hatta Kur'ân'da var olan tekrarlar da bu minvalde anlaşılmalıdır.

---

[111] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 195-196.
[112] Ahkâf 46/22.
[113] Nahl 16/57-62; Taberî, **a.g.e.**, C. VII, s. 197-201.
[114] Zemahşerî, **a.g.e.**, C. II, s. 559.

Bu tarz ayetler, benzer şeylerden bahsetmek suretiyle tekraren hatırlatarak zihinlerin değişim ve dönüşümüne katkı sağlamaktadırlar.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin parçacı, sistemsiz ve literal/lafzi düzeyde gerçekleştirilmesi, zincirleme şeklinde nesnellikten (murad-ı ilâhîden) uzaklaşmaya, aklın alanını sınırlamaya, sîret ve sünneti devre dışı bırakmaya sebep olabilmektedir. Şimdi bu saydığımız başlıkları incelemeye geçebiliriz.

### 3.1.2. Nesnellikten Uzak Olma

Yaşamlarında Kur'ân'ı rehber edinmek durumunda olan Müslümanlar için tefsir en önemli disiplindir. Çünkü tefsir, Kur'ân'ı konu edinir. Bundan dolayı Müslümanların önce Kur'ân'ı gereği gibi anlamaları icap eder. Bununla beraber Kur'ân tefsirinde en önemli tehlike, "öznel fikir ve yargıların Kur'ân'a yüklenmesi"dir. Fakat bu tehlike, üstesinden gelinemeyecek bir boyutta olmayıp büyük oranda minimize edilebilir durumdadır. Nesnel anlam ise mütekellimin kastetmiş olabileceği özgün anlamdır.[115] Bu doğrultuda anlama, metnin arkasındaki anlamı kavramak iken, yorum, metni 'an'a ve 'geleceğe' açmadır.[116] Hatta Gadamer'in de isabetle belirttiği gibi, teolojik ve hukukî hermenötik anlama sürecini anlamanın ve yorumlamanın ötesine taşıyarak -kendi şartlarına münasip şekilde- uygulama noktasına kadar götürür.[117] Dolayısıyla Kur'ân'ı ilmi düzeyde anlayıp yorumlamak ve böylece murad-ı ilâhîye ulaşabilmek için yapılması gereken şey, sağlam bir metodun kullanılmasıdır.[118] Elbette hiçbir metodun yüzde yüz bir garantisi yoktur, ancak Kur'ân'ı bir usûl çerçevesinde okumaktan başka bir seçenek görünmemektedir.

Tarihsel süreçte Kur'ân'ın açık bir kitap, ayetlerinin birbirlerini tasdik eden ve açıklayan ayetler olduğu şeklindeki inanç, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnel bir

---

[115] Ömer Özsoy, "Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", **Journal Of Islamic Research**, Vol: 9, No: 1-2-3-4, 1996, s. 139.

[116] İlhami Güler, "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları", **2. Kur'an Sempozyumu**, Ankara, 1996, s. 302.

[117] Hans Georg Gadamer, **Truth and Method**, tr. Joel Weinsheimer. Donald G. Marshall, London: Shecd and Ward, 1989. s. 308-310, 326.

[118] Çiftçi, **a.g.e.**, s. 146.

metot olarak algılanmasına sebep olduğu söylenebilir.[119] Elbette bütün bu sayılanlar yanlış olmamakla beraber, sadece bu özellikler nesnelliği sağlamayabilir. Kezâ Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama teklifi, nesnellik adına tefsirde öznenin keyfî ve bir temele dayanmayan yorumlarının önüne geçme gayesiyle vaz edilmiştir.[120] Öyleyse bu teklif sayesinde arzu edilen nesnellik gerçekleşmiş midir? Tefsir eyleminin öznesi kimdir? Bu tefsir çeşidine (Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine) nesnellik ve mutlaklık izafe edilebilir mi? Kanaatimizce Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorik temellerini öteden beri var olagelen ön kabuller oluşturmaktadır. Hangi ayetin müfessir hangi ayetin müfesser olduğunu tespit, insana ve akli melekelerine ait bir tefsir çabasıdır. Kişi, tefsir ettiğini düşündüğü ayetle tefsir edilen ayet arasındaki bağlantıyı kendisi kurmaktadır. İşte tam da burada mezkûr yöntemle ayetleri tefsir ederken, keyfiliği ve öznelliği engellemede başvurulacak "usûl" son derece önemlidir. Doğru bir usûl izlendiği takdirde metni tehdit eden önyargılar büyük oranda engellenecektir. Nitekim dil ile metnin ne dediğini, bağlam ile de ne demek istediğini anlamak mümkündür.[121] Böylece herkes kendi paradigmasını, mezhebini veya ideolojisini tahkim etmek için ayetleri istediği gibi konuşturamayacaktır. Bu durumda da te'vîlde öznellik hâkim iken tefsirde büyük oranda nesnelliğin mümkün olduğu söylenebilir.

Kur'ân ilk olarak yedinci asrın soru ve sorunlarına cevap olmuş, nüzûl vasatının şartları içerisinde görevini tamamlamıştır. Öyleyse, Kur'ân'dan bugüne de cevap olacak genel ilkeler çıkarmak ve bunu büyük oranda 'nesnel' biçimde yapmak mümkündür.[122] Metin dışı bağlam olarak tanımladığımız ayetlerin ortam bilgisine yani tefsirine ulaşılamadığı takdirde ise metin içi bağlam devreye girmektedir. Zira bazen ayetin kendisi başta olmak üzere siyak ve sibakı da ayetlerin tarihsel zeminine ışık tutabilmektedir. Bu hususa daha sonra değineceğiz.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metot olmadığı ve yorumda nesnellik garantisi veren bir tefsir tarzı olmadığı da söylenmiştir. Zira bu faaliyet neticesinde

---

119 Ahmet Sait Sıcak, **Kur'ân Tefsirinde Öznellik**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, s. 225.

120 Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, s. 25.

121 Dücane Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, İstanbul, Tibyan Yay., 1997, s. 18-19.

122 Çiftçi, **a.g.e.**, s. 167.

ulaşılan yorumun doğruluğu tefsir faaliyetinde bulunan kişinin maharetine bağlıdır.[123] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bağlayıcı kabul edenler ise bu metodu kullanarak tefsirlere de bir nevi meşruiyet ve nesnellik atfetmişlerdir. Aynı şekilde birbirine muhalif görüşte olanlar da görüşlerinin doğruluğunu ispat ederken bu yönteme başvurmak suretiyle nesnellik iddiasında bulunabilmişlerdir.[124]

Şii müellif Cevâd-ı Âmûlî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri birbirinden ayrı ele alınacak olursa, ayetlerin birbirleriyle olan mutlak-mukayyet, âmm-hâss, te'yîd-tebyîn ve şerh-tafsîl yönünden bağlantısı ortadan kalkarak hiç biri diğeriyle ne muvafakat ne de muhalefet edemeyecek duruma geleceğinden **her bakan kendine has bir yorumda bulunacaktır.**[125] Kısaca Âmûlî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznel yorumların önünde bir set olduğunu ifade etmektedir. Bir başka Şii araştırmacı da müfessirin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri usûlünü müspet kabul edip uygulayabileceğini, ancak bunun başkalarını değil kendisini bağlayacağını ifade etmektedir. Çünkü sünnet ve akıl ile tefsir etme usûlünde olduğu gibi bu usûl de ictihadidir.[126] Ancak bize göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, doğru bir metodolojiyle büyük oranda nesnel anlama ulaşma imkânı sağlayan tefsir yöntemi olabilir. Dolayısıyla Kur'ân'ı yorumcunun iradesine itaat eden ve onun diliyle konuşan zû vücûh bir kitap olmaktan kurtaran yegâne yöntem, onun, hitâbî dilinin yanısıra belirli koşullar içerisinde inzâl edilmiş ve ancak diyalojik bütünlüğü (metin dışı bağlamı, nüzûl ortamı) içerisinde anlaşılabilecek olan yapısının dikkate alınmasıdır.[127]

Kur'ân-ı Kerim kendisiyle çelişmeyen ve kendisini tasdik eden bir kelamdır. Birbiri ile çelişir gibi görünen ayetler bir hakikatin muhtelif yönlerini sunmakta olup bütünlük çerçevesinde bakıldığında eşyanın hakikatini gösterme konusunda uyumlu

---

123 Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler**, s. 24.

124 Muhammed İsa Yüksek, "Mücmelin Beyânı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 39, Yıl: 2019 (Haziran), s. 193.

125 Seyyid Muhammed Bakır Hucceti-Keyvan İhsani, "Mantık Tefsîr Qorân Bâ Qorân ve Berersî Râbıta Ân Bâ Rivâyât Darb-ı Qorân", **Pejûheş-i dînî şomâre çehardehom** (Zemistan 1385), s. 37.

126 Müdebber, "a.g.m"., s. 10.

127 Muhammed Coşkun, **Tefsirin İlk Çağları: Kur'ân Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönem-leri**, İstanbul, İfav Yay., 2019, s. 43.

ve yol göstericidirler. Onu parçacı ve lafızcı bir biçimde okumaya tabi tutmak sadece okuyanın niyetini ve ön kabülünü Kur'ân'a onaylattırması anlamına gelir ki, bu da Kur'ân'ı anlama eylemini ortadan kaldırır. Çünkü içinde yaşanılan çağın taşıdığı tarihsel, sosyal, siyasi ve ekonomik şartlar, merakı celbeden alanlar ve düşünce yapıları, metni yorumlayan kişiyi tesiri altında bırakabilir. Yorumcunun bu tesirlerin baskısından kurtulması gerekir. Öyleyse Kur'ân'ın fikrî yapısının iskeletini anlayabilmek için öncelikle ekollerin ve mezheplerin etkisiyle oluşan ön kabullerden bağımsız olarak onu kendi bütünlüğü içinde ve bir metodoloji doğrultusunda okumak gerekir.[128]

Nesnel anlama ulaşmayı zorlaştıran hususların başında hem zâhirî hem de bâtınî yaklaşımlar zikredilebilir. Batınîliğin Kur'ân yorumunda hiçbir nesnel ölçüte başvurmamasına mukabil; zâhirîlik de metnin lafzına sarılmakla metnin delaletini koruma altına almış değildir. Çünkü zâhirî yaklaşım, Kur'ân'ı, lafızların taşıyamayacağı anlam yüklemelerine karşı aşırı hassas davranırken, bir bağlam içerisinde anlam ifade eden 'söz'ü, 'lafız'a indirgemek suretiyle, onu tarih boyutundan soyutlamıştır.[129] Ayrıca ayetteki bir kelimenin sözlükteki birkaç anlamından hareketle "ayetin anlamı şu da olabilir bu da olabilir" şeklindeki bir yaklaşım Allah'ın konu hakkındaki asıl maksadını ortaya koymayabilir. Zira ilgili ayetteki kelimenin anlamını belirleyen hem metin dışı hem metin içi hem de ilahî bağlamdır. Elbette aynı kelime birçok ayette yer alabilir. Bu ayetlerin hepsi görülmeli ve kelimenin anlam haritası da ortaya çıkarılmalıdır. Fakat aynı kelimelerin farklı ayetlerde yer alması, ilgili ayetlerin mutlaka birbirini tefsir ettiği anlamına gelmemelidir. Bu sadece, aynı kelimenin farklı bağlamlarda hangi anlama geldiğini tespit açısından önem arz etmektedir. Behemehâl kelimenin anlamını içinde bulunduğu bağlam belirler. Nitekim bir kavramın efrâdını câmi' ağyârını mâni' olarak tanımlanabilmesi açısından da bu gereklidir.

---

[128]Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği**, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 362; Yusuf Çelik, "Kur'ân'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı", **Dini Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 18, s. 126. ss. 119-128

[129] Özsoy, **"Kur'an Hitabının Tarihselliği"**, s. 140.

Nesnel anlama ulaşmada bir esneklik örneği sergileyen Şinkîtî, Tâhâ Suresi 2. ayetin[130] (*Biz bu Kur'ân'ı sana mutsuz olasın diye indirmedik.)* yorumunda iki ihtimale yer vermekte ve bu iki anlama da Kur'ân'da şahitlik eden ayetlerin bulunduğunu ifade etmektedir. İlk ihtimale göre anlam şu şekildedir: Allah, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e, inkâr edenlerin küfrü karşısında üzülmesi, yorulması, yıpranması ve onların mutlaka iman etmeleri için kendisini paralaması için indirmemiştir. Bu konuyu destekleyen başka ayetler de vardır.[131] İkinci görüşe gelince, Hz. Peygamber'in geceleri ayakları kanayıncaya kadar namaz kılması üzerine Tâhâ Suresi 2. ayet nazil olmuş ve kendisinin ibadeti meşakkate dönüştürmemesi istenmiştir. Kur'ân'da bu ayete şahitlik eden başka ayetler de vardır.[132] Şinkîtî bahis konusu ayeti hem "Allah kime hayır dilerse onu, dinde anlayış sahibi kılar" hadisinden hareketle hem de Taberânî'nin Sa'lebe b. El-Hakem'den naklettiği bir rivayete dayanarak (Allah kıyamet gününde âlimlere: ben ilmimi ve hikmetimi yaptıklarınıza aldırmadan sizi affetmek için yalnızca size verdim.) ayetin anlamının ikinci görüşe daha uygun olduğunu, İbn Kesîr'în rivayetin isnadının güvenilir olduğunu belirttiğini ve onun da ayetin anlamının rivayetle paralel olduğunu düşündüğünü kaydetmektedir.[133] Aynı zamanda bu görüşünü parçacı bir şekilde Müzzemmil Suresi 20. ayetin bir kısmıyla da (*O halde Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz.)* desteklemektedir. İbâdi koluna mensup Haricî Müfessir Huvvârî (ö. 300) de aynı görüşü savunmaktadır.[134] Taberi de görüşleri sıraladıktan sonra, Kur'ân nazil olduğunda Rasulullah'ın kendisini zorladığını, geceleri uyumadığını, bunun üzerine de Tâhâ Suresi 2. ayetin nazil olduğunu belirterek *"Biz sana Kur'ân'ı sıkıntıya düşesin diye göndermedik"* buyurulduğunu ifade etmektedir.[135]

Görüldüğü gibi olguyu dikkate almadan, lafızcı bir yaklaşımla ve bağlamı bilinmeyen rivayetlerin, ayetin altına yerleştirilmesiyle gerçekleşen yorumlar, zaman

---

130 مَٓا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰىٓۙ
131 Fâtır 35/8; Kehf 18/6; Şuârâ 26/3.
132 Hacc 22/78; Bakara 2/185; Müzemmil 73/20.
133 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. IV, s. 282.
134 Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, **Tefsîru Kitâbillahi'-Azîz**, thk. Bi'l-Hâc b. Saîd Şerîfî, b.y., Dâru'l-Garbi'i-İslâmî, t.y., C. III, s. 32-33.
135 Taberi, **a.g.e.,** C. VII, s. 819-820.

zaman ayetin anlamını dondurabilmekte, gerçek anlamından uzaklaştırabilmektedir. Çünkü rivayetlerin vürûd sebebi (o sözlerin hangi olay üzerine ve niçin söylendiği) tam olarak bilinememektedir. Üstelik sadece lafız üzerinden konu tespitiyle kurulan ayetler arası irtibatlar -mana şu da olabilir bu da olabilir, Kur'ân bu görüşü de destekler, diğer görüşü de- gibi çok anlamlı (zû vücûh) bir sonuca götürebilmektedir. Oysa ayetin çağrıştırıcıları olmakla beraber asıl mana tektir ve o da nüzûl ortamındadır. Bu durumda ayetlerin indiği tarihsel zemin görülmek ve irtibat kurulan ayetlerin gerçekten konu birliğinin olup olmadığı tespit edilmek durumundadır. Dolayısıyla ayetin bağlamına uygun olan tefsir ilk görüş sahiplerininkidir. Zira ilgili ayette Allah elçisine, peygamberliğini inkâr edenlere karşı üzülüp kederlenmemesini, onları mutlaka inandırmak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığını, onun görevinin sadece ilâhî mesajı tebliğ etmek olduğunu hatırlatmaktadır.[136]

Bu türden bir başka örnek olarak İsrâ Suresi 13. ayet[137] (*Biz her insanın torbasını boynuna astık (sorumluluğunu omuzlarına yükledik.) Kıyamet gününde insana açılmış vaziyette önüne konulmuş bir kitap çıkaracağız.)* ve İsrâ Suresi 14. ayet[138] ( *"İşte amel defterin, onu oku! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin yeter!")* verilebilir. Şinkîtî, yine bu ayetlerin iki tefsirinin olabileceğini, çünkü Kur'ân'da iki görüşü de destekleyen ayetlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre ilk ayetteki anahtar kelimelerden biri olan طَّائِرَهُ hem "amel" hem de "Allah'ın ezelî ilmi" anlamında olabilir. Mukaddimesinde de usûlünden biri olarak belirttiği gibi âlimlerin bir ayet hakkında çeşitli görüşleri olabilir, bunların hepsi haktır ve Kur'ân bunlara şahitlik edebilir. Dolayısıyla İsrâ Suresi 13. ayetin tefsirinde de iki görüş vardır ve ikisine de Kur'ân şahitlik eder. İlk görüş olan amel anlamını destekleyen ayetler, Nisâ Suresi 123. ayet (*Ne sizin ne Ehl-i Kitab'ın kuruntuları geçerlidir. Kim kötülük yaparsa karşılığını bulur..)* Tûr Suresi 16. ayet (*..Sadece yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz.)* İnşikâk Suresi 6. ayet (*Ey İnsan! Sen Rabbine doğru büyük bir gayret içindesin; sonunda şüphesiz O'na kavuşacaksın da.)* Fussilet Suresi 46. ayet (*Kim iyi bir iş yaparsa kendinedir, kötü bir iş yaparsa o da kendine..)* Zelzele Suresi 7. ayet

---

136 Zemahşerî, **a.g.e.**, C. III, s. 46.
137 وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَّائِرَهُ فِي عُنُقِهِۜ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَاباً يَلْقٰيهُ مَنْشُوراً
138 اِقْرَأْ كِتَابَكَۜ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباًۜ

(*Kim zerre kadar iyilik yaparsa karşılığını görür.)* ve Zelzele Suresi 8. ayettir. (*Kim zerre kadar kötülük yaparsa karşılığını görür.)* İkinci görüş olan "Allah'ın ezeli ilmi" anlamını destekleyen ayetler ise Teğâbun Suresi 2. ayet (*Sizi yaratan O'dur. Ama kiminiz peygamberi reddediyor, kiminiz iman ediyor..)* Hûd Suresi 119. ayet (*..İnsanları buna uygun yaratmıştır..)* A'râf Suresi 30. ayet (*O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapıklığa müstehak oldu..)* Şûrâ Suresi 7. ayettir. (*..Bir grup cennette bir grup cehennemdedir.)*[139] Anlayabildiğimiz kadarıyla Şinkîtî'ye göre tek bir tefsir olmak zorunda değildir, eğer Kur'ân şahitlik ediyorsa iki görüş de doğru olabilir. Ayrıca onun irtibatlandırdığı ayetlere ve meylettiği görüşe bakılacak olursa, kişinin dünya sahnesine gelmeden önce mümin-kâfir, şakî-saîd olup olmayacağı Allah'ın ezeli ilminde kaydedilmiştir.

Mâturîdî, İsrâ Suresi 13. ayetle ilgili üç farklı görüş olduğunu, yukarıdaki iki görüşün yanısıra bir de ayetin "kişinin işlediği hayır ve kötülük türünden işler" olarak yorumlandığını ve bu üç görüşün tek bir manaya döndüğünü ifade etmiştir. Çünkü insan yaptığı işten dolayı mutlu ve mutsuz olur, yaptığı işlerin karşılığı da böyledir. Amele ve diğerlerine "tâir" adının verilmesi iki anlama gelir: Birincisi: Araplar kuşlar aracılığıyla bir şeyin uğurlu ya da uğursuz olup olmadığını belirlemeye çalışırlar ve kuşun o kişi için hayrı ya da kötülüğü getirdiğine inanırlardı. Allah da onlara kullandıkları kavramlar üzerinden hitapta bulundu ve onu boyunlarına bağladığını haber verdi.[140] İkincisi: Onların yaptıkları işlere "tâir" adı verilmesinin sebebi, o işleri doğuranın kuş gibi olmasıdır, o da niyet ve azimdir. Kişi düşünür, sonra düşünmek onu iradeye sevk eder, sonra irade onu talebe ve eyleme sevkeder. Boyun "unukihî" kelimesinden kastın ise nefisten kinaye olması muhtemeldir. Yani kişiyi nefsine karşı sorumlu kıldık. Bu durumda kişinin kendi yapıp etmelerinden[141] yalnızca kendisinin sorumlu olacağı sonucu çıkar. Nitekim devamındaki ayet de bunu doğrular.[142] Dolayısıyla Mâturîdî, İsrâ Suresi 13. ayeti -Şinkîtî gibi- Allah'ın ezeli ilminde kulların "mümin-kâfir, mutlu-mutsuz, rızık darlığı veya bolluğu içinde olduğunun önceden

---

139 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C.III, s. 309.

140 A'râf 7/31; Neml 27/47; Mâturîdî, **a.g.e.**, C. VII, s. 17.

141 Mukâtil b. Süleymân, **a.g.e.**, C. II, s. 252.

142 İsrâ 17/15.

belirlendiği" şeklinde te'vîl etmemiş, kişinin irade ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak bu doğrultuda ameller ortaya koyduğunu söylemiştir. Zemahşerî de "tâir"in kişinin "amel"i anlamına geldiğini[143] ifade ederek bu amellerin kişinin kendisini ilzam ettiğini belirtmiş olmaktadır.

Şinkîtî'nin, genellikle bir ayeti bütün olarak ele almak yerine ayetin sadece bir kısmını başka ayetlerle irtibatlandırdığını veya bir ayeti parçalara ayırarak her bir bölümünü başka başka ayetlerle açıkladığını daha önce belirtmiştik. Örneğin Nahl Suresi 30. ayetin ilk bölümünü[144] (*Her an Allah'ın varlığını ve görüp gözettiğini hissetme bilinciyle yaşayanlara "Allah size ne indirdi" diye sorulur. Onlar da "Hayır indirdi" derler.)* yine aynı surenin 24. ayetiyle[145] (*Müşriklere size Allah tarafından ne indirildi denildiğinde buna inanmazlar ve "bu vahiy değil ancak eskilerin masallarıdır" derler. )* izah etmiş, ikinci bölümü de[146] (*Bu iman ve ihsan üzere yaşayanlar, Allah tarafından bu dünyada güzel bir şekilde mükâfatlandırılacaklardır.)* Yûnus Suresi 26. ayet[147] (*Elçimizin davetine icabet ederek iman eden ve emirlerimize uygun yaşayan samimi müminler hakettiklerinden daha fazlasıyla mükâfatlandırılacaklardır. Hesap gününde de korku ve kederden uzak olacaklardır.)* ile tefsir etmiş ve ayetteki "ziyade=daha fazlası" ifadesini ruyetullah (Allah'ın ahirette görülmesi) olarak anlamıştır. Bu görüşüne destek mahiyetinde daha başka ayetlerle de istişhadda bulunmuştur.[148] Ayetin üçüncü bölümü olan (*O samimi müminler ahiret yurdunda da hayra nail olacaklardır.)* kısmı da yine vakıayı/zemini dikkate almadan bazı ayetlerle[149] açıklayarak ahiret hayatının dünya hayatından daha hayırlı olacağı üzerinde durmuş, hatta Duhâ Suresi 4. ayeti de ahirete hamletmiştir.[150] Ayetin son kısmı olan (*Muttakilerin yurdu ne güzeldir!)* bölümü de bazı ayetlerle[151] irtibat kurarak

143 Zemahşerî, **a.g.e.**, C. II, s. 596.

144 وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَٓا اَنْزَلَ رَبُّكُمْۜ قَالُوا خَيْراًۜ

145 وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَٓا اَنْزَلَ رَبُّكُمْۙ قَالُٓوا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَۙ

146 لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا فِي هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌۜ

147 لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ

148 Necm 31; Rahmân 60; Neml 27/89.

149 Kasas 80; Âl-i İmrân 3/14-15, 198; Duhâ 4; el-A'lâ 17; Zelzele 6; Rûm 30/16; Mü'minûn 12-16; En'am 6/32; Fâtır 43.

150 İlgili ayet, bağlamlarıyla incelendiğinde Hz. Peygamber'in -risalet açısından- geleceğinin geçmişinden daha hayırlı olduğuna işaret ettiği görülür.

151 Secde 32/17; İnsan 76/20.

cennetin muazzam ve insanların tahmin bile edemeyeceği güzelliklerle müminleri karşılayacağının altını çizmiştir.[152] Mâturîdî'ye göre Nahl Suresi 30. ayet aynı suredeki 24. ayete cevap olarak söylenmiştir.[153] Çünkü Allah peygambere indirilen şeyin inananlar tarafından "hayır" olarak mukabele gördüğünü, müşrikler tarafından "esâtîrul'-evvelîn olarak nitelendiğini bizlere tahkiye etmiştir. Keza Şinkîtî'nin Allah'ın ayette görülmesi şeklinde Nahl Suresi 30. ayeti tefsir ettiği Yunus Suresi 26. ayetteki "ziyade" kelimesiyle ilgili Mâturîdî bazı görüşlere yer verse de, böyle bir irtibat kurmamış ve her iki ayeti birbiriyle tefsir etmemiştir. Nahl 30. ayetteki "Hasene" kelimesini de dünyada düşmanlara karşı zafer şeklinde açıklamıştır.[154] Aynı şekilde Taberî de iki ayeti birbiriyle tefsir etmemiş[155] ruyetullah meselesine de Yûnus 26. ayetin tefsirinde, -konu hakkındaki görüşleri sıraladıktan sonra- Allah'ın cennette görülebileceği kanaatinde olduğunu ama diğer görüşlerin de yabana atılır görüşler olmadığını dile getirmiştir.[156] Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini öncelediğini ifade eden Derveze'de Nahl 30. ayeti Yûnus Suresi 26. ayetle tefsir etmemiştir.[157]

Şinkîtî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kabul ettiği ve irtibat kurduğu birçok ayeti, hem bütünlükten uzak bir şekilde ele aldığı hem de ilişkilendirilen ayetlerin aslında bağlamının farklı olduğunu söylemek mümkündür. Literal biçimde gerçekleştirilen ve Hz. Peygamber'in sîretinden bağımsız olan bu tarz irtibatlar, sadece yorumcuyu bağlayacağı gibi, buradan bir Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de çıkmayabilir. Buradan Şinkîtî'nin yaptığı yorumların bütünüyle yanlış olduğu gibi bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Elbette onun gerçekleştirdiği yorumlar ve kurduğu irtibatlar lafzın ihsas ettirdikleri olabildiği gibi, gerektiği yerlerde ayetleri istişhad kabilinden birbiriyle ilişkilendirmesi gayet tabiidir. Bizim itirazımız ise tefsiri, te'vîl, istişhad, iktibâs ve istinbât/istihrâc/istidlâlden ayrı kabul etmeyen yaklaşım biçimine ve bir ayetin birden fazla tefsiri olabileceğini savunan düşünce yapısınadır. Mesela ikinci

---

[152] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. III, s. 178-179.
[153] Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. VI, s. 497.
[154] Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. VI, s. 498.
[155] Taberî, **a.g.e.**, C. VII, s. 170-171.
[156] Taberî, **a.e.**, C. VIi s. 226-227.
[157] Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. V, s. 128.

bölümde üzerinde durduğumuz gibi Şinkîtî, ayette geçen bir kelimenin birkaç kıraati varsa ve bu mânâyı destekleyen başka ayetler mevcut ise her iki anlamın da "tefsir" olabileceğini kaydetmektedir. Bu durumda müellife göre tek bir otantik anlam yoktur. Elbette yerine göre kıraatlerin tevcihleri anlamlıdır. Fakat bu tevcihlerde anlamın ortaya çıkmasını sağlayan, bir başka ifadeyle sonradan oluşan mânâ perdesini aralayan tevcih tercih edilmelidir. Bu mânâya da yine hitâbî dil, üslûp, metin içi, metin dışı ve ilâhî bağlam ile ulaşılır.

*Advâu'l-Beyân*'da yapılan isabetli tefsir ve istişhad örneklerinden biri ise Tîn Suresi Suresi 5. ayet[158] (*Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.*) hakkındadır. Müellif, ayetteki "esfele sâfilîn" ifadesiyle ilgili iki görüş zikretmektedir. Bunlardan ilki; İbn Abbâs ve İkrime'den mervî olan yaşlılıktaki beden ve akıl zayıflığı, ikincisi; Katâde ve Mücâhid'den küfürleri sebebiyle müşriklerin aşağıların aşağısına yani cehenneme indirileceği şeklinde nakledilen rivayettir. Şinkîtî ilk görüşü tercih ederek bahis konusu ayeti Yâsîn Suresi 68. ayet (*Kimi uzun yaşatırsak onu yaratılışta tersine çeviririz. Hiç düşünmezler mi?*), Rûm Suresi 54. ayet (*Sizi güçsüz yaratan, zayıflıktan sonra güç veren, sonra da güçten sonra zayıf hale getiren ve saçlarınızı beyazlatan Allah'tır..)* ve Hac Suresi 5. ayetle (*..İçinizden kimileri önceden bildiğini bilmez hale gelinceye yani ömrün en düşkün çağına kadar yaşatılır..)* irtibatlandırmıştır.[159] Şinkîtî bu irtibatı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak addetse de tefsir edici mahiyette getirdiği ayetlerin bağlamı farklı olduğundan bu ayetler ancak istişhad olarak kabul edilebilir. Çünkü Tîn Suresi 5. ayet indiği zeminde mücmel olmasa gerektir. Nitekim ilk dönem tefsirlerinde[160] daha çok, insanların ahir ömründe bedenen ve aklen zayıfladığına dair görüş hâkim durumda iken daha sonraki zaman dilimlerinde anlam kaymasına uğrayarak "cehennemin alt tabakası" manası ön plana çıkmaya başlamıştır. Fakat şu

---

158 ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِينَۙ

159 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IX, s. 143.

160 Mukâtil, **a.g.e**., C. III, s. 498.; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, **Mecâzü'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006, s. 292; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, **Tefsîru't-Tüsterî**, thk Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002, s. 199; Taberî**, a.g.e**., C. IX, s. 635.

da var ki, elbette ilgili ayet Şinkîtî'nin yaptığı gibi anlam kaymasını engellemek bağlamında, diğer ayetlerle istişhad kabilinden bir araya getirilebilir.

Şinkîtî'nin bir başka isabetli tefsir örneği Enbiyâ Suresi 30. ayettir.[161] (*İnkar edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her şeyi sudan yarattığımızı görmezler mi? Hala inanmayacaklar mı?)* Şinkîtî, âlimlerin "رتق" ve "فتق" kelimelerinin ne anlama geldiği hususunda ihtilâf ettiklerini ve bu ayetle ilgili beş görüş[162] ortaya koyduklarını; bu görüşlerden bazılarının düşük ihtimal olduğunu, fakat içlerinden birinin Kur'ânî dayanağının bulunduğunu, kendisinin de bunu tercih ettiğini ifade etmektedir.[163] Tercih ettiği görüşe göre (İkrime, Atiyye İbn Zeyd rivayetleri),[164] bahis konusu ayette gök ve yerin bitişik olması, kuraklığa, çöl iklimine işaret etmektedir. Bu iklimde gökten yağmur yağmıyor, topraktan herhangi bir bitki çıkmıyordu. Allah da bunun üzerine gökten yağmur yağdırmış ve yerden nebâtâtı çıkarmıştır. Ayrıca Şinkîtî, tercih ettiği görüşü destekleyen karineleri de saymaktadır. Bunlardan ilki, ayetteki "رأى" fiilinin "gözle görmek" anlamına geldiği, yağmurun yağmamasının ve bitkinin çıkmamasının da gözlerle müşahede edilebildiği hususudur. İkincisi, mezkûr ayette "رتق" ve "فتق" ifadelerinden hemen sonra gelen *("Biz her şeye suyla hayat verdik. Hala inanmayacaklar mı?")* kısmıdır. Üçüncüsü ise tercih ettiği manayı açıklayan ayetlerin diğer sûrelerde de[165] bulunmasıdır.[166] Böylece müellif, dilsel açıklamaları, aynı ayetteki sözün devamını ve yatay atıf şeklinde diğer sûrelerdeki ayetleri esas almak suretiyle beş görüşten birini tercih etmiştir. Zira onun önceliği her zaman Kur'ân'dır. Müfessir Taberî, ayetin metin içi bağlamı ve tâbiîn âlimlerinin naklettiği rivayetlerden hareketle aynı görüşü benimsemiştir.[167] Kezâ müfessir İbn Atiyye de aynı görüşü tercihe şâyân bulmuştur.[168] Kanaatimizce Enbiyâ Suresi 30. ayet, ilk muhataplarının anlayamayacakları şekilde jeolojik devirlerden, büyük patlamayla dünyanın ortaya çıkmasından vb. hususlardan bahsetmemelidir.

---

[161] اَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا اَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَاۜ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّۜ اَفَلَا يُؤْمِنُونَ

[162] Görüşlerin hepsi için bkz. Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 395.

[163] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. IV, s. 395.

[164] Taberî, **a.g.e.,** C. VIII, s. 26-27.

[165] Târık 86/11-12; Abese 80/25-26.

[166] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 396.

[167] Taberî, **a.g.e.,** C. VIII, s. 27.

[168] İbn Atiyye, **a.g.e**., C. IV, s. 80.

Allah bahis konusu ayette, kuraklığı çok iyi deneyimleyen müşriklere, yağan yağmurla tüm canlıları ihyâ edenin kendisi olduğunu ilan etmek suretiyle tevhide dair kainattan deliller sunmaktadır.

Söz gelimi günümüzde, evrimle ilgili Kur'ân'ın ne söylediği hakkında birbirinden tamamen farklı iki yaklaşım bulunmaktadır. Üstelik bu iki yaklaşımı savunanlardan her biri de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini benimsemektedirler. Aynı yöntemi benimsedikleri halde bu farklılığın kaynağını nerede aramak gerekir? Elbette bu yorum çeşitliliği, sahip olunan ön kabul, algı ve idoloji farklılığından meydana gelmektedir. Bunlardan birinci grup, evrim teorisinin tesirinde kalarak belirli bir ön kabul ve varsayımla konuya yaklaşmakta, diğerleri ise türlerin sabitliği teorisinin etkisiyle buna uygun olan ön kabul ve varsayımları benimsemektedirler.[169] Her iki grubun aynı ayetlerden farklı sonuçlara ulaşması, sabit bir usûl doğrultusunda konuya yaklaşmadıklarını göstermektedir.

#### 3.1.3. Aklın Alanını Sınırlama

Akıl, insanların gözlemlemesini, yargılamasını veya kıyaslamasını mümkün kılacak bir araç ve enstrüman durumundadır. Zira herhangi bir çatışma anında öne sürülen düşünceyi akıl yürütme yoluyla çözüme kavuştururuz. Kur'ân'da "akıl" veya "zihin" kelimesinden bizzat söz edilmez. Bunun nedeni, akl'ın müstakil bir varlık olmasından çok, insanların onunla evrendeki hadiseleri, düzen ve yasaları anlamak, mukayese etmek ve kendi aralarındaki ilişkiyi çözebilmek için kullandıkları bir alet veya araç olmasıdır. Dolayısıyla insanın akıl ile ilişkisi, onun aksiyomlarıyla değil, kapasitesiyle ve işlevselliğiyle ilgilidir. Aklımızı kullandığımız oranda gerçekleri görebilir, iddialarla varsayımların olgular ve nesnel bilimsel yasalarla olan ilişkileri hakkında bir yargıya ulaşırız. Bundan dolayı Kur'ân, sıklıkla tedebbürden, teakkuldan, tefekkürden bahseder.[170] "Akıl" kelimesinin aslı, bağlamaktır. Deveyi iple bağlamak

---

169 Muhammed Müctehid Şebûsteri, **Hermenötik Kur'ân ve Sünnet**, İstanbul, Mana Yay., 2017.s. 57-58.

170 Abdülhamid A. Ebû Süleyman, **Kur'âni Dünya Görüşü**, Çev. Günseli Aksoy, İstanbul, Mahya Yay., 2018, s. 27-28.

da bu kelimeyle ifade edilir. Öyleyse akıl, Allah ile bağ kurmak anlamına gelir.[171] Bu minvalde Kur'ân'ı yorumlayan da akıl olmaktadır.[172] Aklın yegâne işlevi, analiz gerektiren özellikleri muhtevi nesne ve olayları analiz, sentez gerektiren özellikleri taşıyanları da sentez etmektir.[173]

İslam düşünce tarihinde, Kur'ân'ı anlama, açıklama ve yaşama konusunda bazıları olguya büyük önem atfederek aklın ve akıl yürütmenin nüfuzunu genişletirken; bazıları ayet, hadis ve dini metinleri lafzî anlamına hapsederek metnin hâkimiyetini kurmaya çalışmakta; diğer bir kısmı problemlerin çözümünü siyasi liderlere ya da gizemli güçlere sahip olduğuna inandıkları sufilere (şeyh, kutub) havale etmekte; kimileri de ilk nesillerin dini anlama ve yaşama tarzlarını ideal bir dönem (asr-ı saadet) olarak takdim etmektedir. Bu minvaldeki fikrî kurumsallaşmalar, mezhep, tarikat veya dini cemaatler şeklinde kendini göstermektedir. Bütün bu hareketlerin arkasında, "örtülü referans çerçevesi" denilen bir zihniyet bulunmaktadır. İslâm'ın akîde, ibadet-muamelât ve ahlâkî boyutuyla ilgili bilgi üretmeye yönelik bu çabalar, mazide olduğu gibi bugün de büyük oranda bu zihniyetlerden şu ya da bu şekilde etkilenmeyi sürdürmektedir.[174]

Nass söz konusu olduğunda da lafızların hâkimiyetini kabul edenler, yalnızca lafız ve lafzın delalet ettiği şey arasında ilişki kurma şeklinde lügavî/lafzî bir etkinlikte bulunmakta, böylece sebep-sonuç arasında bağ kurma tarzındaki aklî etkinliği devre dışı bırakmaktadırlar.[175] Ebû Zeyd'e göre de nassın egemenliği, tarihsel süreç içerisinde aklın hürriyetini ortadan kaldırmıştır.[176] Kezâ daha çok ahkâm ayetlerinde ve kıssalarda başvurulduğunu gördüğümüz "mücmel bir ayetin başka ayetlerde mübeyyininin olduğu" şeklindeki anlayış, sözü bitirmiş, hatta makulattan çıkararak

---

[171] Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2: 1 (2004), s. 3.

[172] Hüseyin Atay, "Akıl ve Vahiy", **II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara, 2003, s. 188.

[173] Sönmez Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 63.

[174] Kutlu, **Zihniyet Çözümlemeleri**, s. 60-61.

[175] Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, , Çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 695-696.

[176] Ebû Zeyd, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 70-72.

mutlaklaştırmaya götürmüş olur. Hâlbuki her söz kendi bağlamında anlaşılmak ve anlamlandırılmak için vardır. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinin de en güzel yöntem ve muhkem bir kaide olarak kabul edildiğinde ise “daha güzeli yoktur” anlamına gelir. Bu defa -bir usûl de belirlenmediği sürece- herkesin kendi öznelliğini mutlaklaştırması devreye girer ki bu da aklın alanını sınırlamış olur. Bir başka ifadeyle, bir yorumcunun aklı diğer yorumcunun aklını devre dışı bırakır.

Bu minvalde, Şinkîtî’nin Hicr Suresi 17. ayetini,[177] (*Ve onları kovulmuş her türlü şeytanî güce karşı koruma altına aldık.)* insanoğlunun Ay’a çıkmasıyla ilişkilendirerek yaptığı yorumlar, aklı devre dışı bırakan çarpıcı örneklerden biri olarak zikredilebilir. Bu ayetin zâhirinden hareketle Şinkîtî, gökyüzünün her kovulmuş şeytandan korunduğunu, Saffât Suresi 7. ayette de (*Ve onları her türlü bozguncu, şeytanî güce karşı emin kıldık.)* bunun açıklandığını belirtmekte ve Ay’a çıkmakla övünen astronotların göğe ulaşıp Ay’ı imar edecekleri konusunun külliyyen bir yalan ve safsatadan ibaret olduğunu, bunu yapmaya kalkanların hiç şüphesiz belirli bir sınırdan öteye geçemeyecekleri gibi aciz ve zelil şekilde geriye döneceklerini savunmaktadır. Üstelik astronotların, isyan ve haddi aşmalarından dolayı şeytan vasfını hakettiklerini; çünkü Allah’ın ayette bu tip insanları “şeytanlar” olarak nitelediğini ifade etmektedir. Astronotların “şeytanlar” olarak tesmiye edilmeleriyle ilgili de Bakara Suresi 14. ayet[178] *(..şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) başbaşa kaldıkları zaman, “Şüphesiz, biz sizinle beraberiz” derler..)* ve En’âm Suresi 112. ayeti[179] *(Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar…)* delil göstermektedir.[180] Çünkü Şinkîtî, Kitap, sünnet ve icmadan bir delil olmadıkça lafzın zâhirinin dışına çıkmanın caiz olmadığını düşünmektedir.[181] Şinkîtî’nin bu düşüncesi, onu önce yukarıdaki başlıklarda örneklerini verdiğimiz lafızcılığa sevketmekte, -çünkü diğer ayetlerin lafız benzerliklerini gördüğü için anlamı buradan tespite yeltenmekte- birbirine lafzen

---

177 وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍۙ

178 وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ

179 وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُواًّ شَيَاطِينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً

180 Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. III, s. 83.

181 Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân,** C. I, s. 226.

benzeyen nassların irtibatı üzerinden tefsir yapıldığında da aklın ihtiyaç hissettiği tarihi malumatlara başvurmamaktadır. Pratikte sürecin her aşamasında akıl devrede olduğu halde Şinkîtî'nin bu kuralı işletmedeki gayesi, nassı nasla tefsir etmek, aklı işe bulaştırmamaktır. Zira Şinkîtî nazarında bu şekildeki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde aklın alanı sınırlanmış olmaktadır. Aynı görüşü sadece Şinkîtî değil çağdaş müelliflerden Fadl Hasan Abbas da (ö. 2016) savunmaktadır.[182] Tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini önceleyen Derveze ise, Hicr Suresi 17. ayeti Şinkîtî ile aynı ayetlerle irtibatlandırmadığı gibi astronotların Ay'a çıkmasıyla da ilintilendirmemiş ve konunun hiçbir izahat gerektirmeyecek kadar açık olduğunu ifade etmiştir.[183] Görüldüğü gibi ayetler arası lafız müşabeheti sebebiyle kurulan zahirî irtibat ve yaklaşımlar, aklı da vakıayı da devre dışı bırakabilmektedir.

Hâlbuki Hicr Suresi 17. ayet, metin içi bağlamı ve temel konusu dikkate alınarak okunduğunda ve tarihsel zeminine gidildiğinde, Mekke müşrikleri tarafından cinlerin Muhammed (a.s.)'a bilgi ulaştırdıkları (kulak hırsızlığı[184] vasıtasıyla şair ya da kâhin olmakla itham ettikleri) şeklinde suçlamaların yapıldığı yani vahyin kaynağına dair itirazlar yöneltildiği, Allah'ın da bütün bunlara melikiyyet diliyle meydan okuduğu anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında inceleyebileceğimiz ve maksadımızı anlaşılır kılacağına inandığımız bir diğer ayet grubu da, nefs-i vâhide terkibiyle ilgili bazı ayetlerdir.[185] İslâm kadını da erkek gibi "asıl" olarak görmesine rağmen Havvâ'nın Âdem'den yaratılmış olduğu şeklindeki algı ve ön kabul, erkeğin "asıl" kadının "fer'" olduğu kanısını beraberinde getirmiş ve tarihsel süreçte olumsuz bir portre çizilmek suretiyle kadın fitne sebebi olarak görülmüştür. Bu algı ve anlayışlarına dayanak kıldıkları

---

[182] Fadl Hasan Abbâs, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Esâsiyyetuhû ve İtticâhâtuhû ve Menâhicuhû fî Asri'l-Hadîs**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2016/1437, C. III, s. 122.

[183] Derveze**, et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. IV, s. 45-46.

[184] Cinlerin kulak hırsızlığı meselesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi" **İstanbul Üniv. İlah. Fak. Dergisi**, 2010, sayı: 22, s. 125-154.

[185] Nisâ 4/1; En'âm 6/98; A'râf 7/189; Zümer 39/6; Lokmân 31/28.

ayetler de genelde nefs-i vâhide terkibinin geçtiği Nisâ Suresi 1. ayet[186] (*Ey insanlar! Sizi aynı nefisten yaratan ve erkek-kadın olarak yayılmanızı sağlayan Allah'a itaatsizlikten sakının. Birbirinizden isteklerde bulunurken dahi adını anmakta olduğunuz Allah'ın bu konuda sizlere bildirdiği emirlere itaat ediniz. Şunu iyi bilin ki bütün yaptıklarınızı görmekte olan Allah amellerinize göre karşılık verecektir.)* Arâ'f Suresi 189. ayet[187] (*Sizleri bir nefisten yaratan, birlikte mutlu ve huzurlu olsunlar diye aynu özden eşini de var eden Allah'tır. İçinizden bir erkek eşiyle ilişkiye girince kadın hamile kalmakta, hamilelik ilerleyince her ikisi de kendilerine sağlıklı bir evlat versin diye Allah'a dua edip, "Eğer bize sağlıklı ve hayırlı bir evlat verirsen sana minnettarlığımızı göstereceğiz" demektedirler.)*[188] ve En'âm Suresi 98. ayetlerdir.[189] (*Allah bütün insanları tek bir nefisten yaratmıştır. Şu an yaşamakta olanlarınız, henüz doğmamış olanlarınız hep Allah tarafından yaratılmışlardır.*)[190]

Şinkîtî, ayetlerde geçen مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ "tek bir nefisten" ve devamındaki ifadelere وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا "Âdem ve ondan yaratılan zevcesi Havvâ" anlamını vermiştir.[191] Tefsir geleneğimizde Taberî,[192] Kurtubî,[193] Beydâvî,[194] İbn Kesîr[195] ve Âlûsî[196] gibi müfessirler de aynı anlamı dile getirmişlerdir. Üstelik İbn Kesîr, kaburga kemiğinden bahseden rivayeti de (Âdem uyurken Havvâ onun sol kaburga kemiğinden yaratıldı.

---

186 يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءًۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْاَرْحَامَۜ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبا

187 هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَاۚ فَلَمَّا تَغَشّٰيهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهۚ فَلَمَّا اَثْقَلَتْ دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ اٰتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

188 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı,** s. 445.

189 وَهُوَ الَّذِي اَنْشَاَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌۜ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ

190 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 369.

191 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 137.

192 Taberî, **a.g.e**., C. III, s. 593.

193 Kurtubî, **a.g.e**., C. V, s. 2

194 Beydâvî, **a.g.e**., C. II, s. 58.

195 İbn Kesîr, **a.g.e**., C. II, s. 206.

196 Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî el-Alûsî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,** thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut, Daru'l-Kütübü'L-İlmiyye, 1415, C. VI, s. 180-181.

Âdem uyanınca Havvâ'yı gördü ve çok hoşuna gitti. Böylece birbirlerine ünsiyetleri oluştu.) Nisâ 4/1. ayetin altında zikretmiştir.[197]

Kadının erkek gibi topraktan değil onun kaburga kemiğinden yaratılma düşüncesi ilk olarak Tevrat'ın Tekvîn bölümünde geçmektedir:

> Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir, kendisine uygun bir yardımcı yapacağım… Ve Rab Allah, adamın üzerine derin bir uyku getirdi ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı ve Rab Allah, adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu, benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir; buna nisâ denilecek çünkü o insandan alındı. Bunun için insan, anasını ve babasını bırakacak ve kadına yapışacaktır ve bir beden olacaklardır.[198]

Yukarıda bir örneğini verdiğimiz gibi Tekvîn'deki bu ifadelerin benzerleri "hadis" olarak da yer almıştır. Kur'ân metninde yer almamasına rağmen Nefs-i vâhide'ye "Âdem" ve devamındaki ifadelere "Âdem'den eşi Havvâ yaratıldı" şeklinde anlam verilmesi, ilerleyen süreçte Ehl-i Kitâp'la gerçekleşen kültürel geçişlilik ve rivayetlerin etkisi olarak açıklanabilir. Bu etki kadının Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı algısını pekiştirmiş görünmektedir. Diğer taraftan mezkûr ayetlerde yer alan "nefs" kelimesinin pek çok anlamı vardır. Bunlar: can, rûh, akıl, canlı, insan, şahıs, kimlik, insanlık, hayat özü, bir şeyin kendisi vb. anlamlardır.[199] Ekseri ulemâ bu anlamlardan "nefs/insan" yorumunu esas almış, rivayetlerin de etkisiyle, böylece uzun yıllar konuyla ilgili en yaygın, en çok kabul gören kanaat olmuştur. Hâlbuki bir kelimenin pek çok anlamı olsa da onların içinden hangi anlamın verileceğini sağlayan ana kriter "bağlam" olmalıdır. İlgili ayetlerdeki "tek bir nefis" ifadesini "tek bir özden" mânâsında yorumlayanlar da bulunmaktadır. Bu görüşte olan -Râzî'nin tefsirinde yer verdiği- Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976)[200] (Râzî'nin de Kaffâl'ın görüşüne meylettiği

---

[197] İbn Kesîr, **a.g.e**., C. II, s. 206.

[198] Tekvîn, 2/18-24.

[199] Muhammed İbn Mukrim İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Lisâni'l-Arab, C. III, s. 677-678.

[200] Râzî, **a.g.e**., C. XV, s. 428.

söylenebilir.) ve Ebû Müslim el-İsfehânî'dir.[201] Tabâtabâî,[202] Merâğî[203] ve Abduh[204] gibi müfessirler de bu görüşten etkilenmişlerdir. Hatta Tabatabâî, kadının kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili rivayetlerin konuyla ilgi kurulan Nisâ Suresi 1, Rûm Suresi 21, Nahl Suresi 72, Şûrâ Suresi 11 ve Zâriyât Suresi 49 gibi ayetlerle irtibatlandırılamayacağını belirtmektedir. [205]

Bahis konusu ayetlerdeki nefs kelimesine "nefs/insan" anlamı değil de insan soyunun biyolojik özü olan bir "canlı öz" anlamı verildiğinde, farklı bir yorumun ortaya çıktığı âşikârdır. Böylelikle aynı özden eşi de yaratılarak, bir çift canlı öz yaratılmış olmaktadır. Nitekim bu canlı öz, ilk yorumda ileri sürüldüğü gibi, insan olma sürecini tamamlamış bir erkek insan değil, hem erkek hem kadın olma potansiyelini içinde barındıran, temel bir insanlık potansiyelidir.[206]

Müfessirler bilhassa şahitlik, miras, ahirette kadının ceza ve mükafatı gibi hususlarda genellikle "nefs-i vahide" terkibinin kullanıldığı **ayetlere atıflarda bulunmuş**, istinbat ettikleri hükümleri ise kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı düşüncesiyle yaratılışının ve aklının eksik oluşuna bağlamışlardır. Örneğin Ebû Bekir İbnu'l Arabi bir erkeğe göre iki kadının şahitliğiyle ilgili ve daha pek çok kadın hakkındaki olumsuz kabulün hikmetini Nisâ Suresi 1. ayetle istidlalde bulunarak erkeğin asıl kadının fer' oluşuyla açıklamıştır.[207] İbnü'l-Cevzî ise Nisâ Suresi 34. ayeti yorumlarken, yine nefs-i vâhide ayetlerine atıfta bulunarak erkeğin kadından üstünlüklerine, ganimet, cemaat, hilâfet, imâret ve cihada hakkı olması gibi unsurları

---

201 Râzî, **a.e.**, C. IX, s. 478.

202 Allâme es-Seyyid Muhammed Huseyn et-Tabâtabâî, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an**, Beyrut-Lübnan, Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 1417/1997, C. IV, s. 139-140.

203 Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, **Tefsîru'l-Merâğî**, Mısır, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946, C. IV, s. 174,177.

204 Rızâ, **a.g.e.**, C. IV, s. 266, 268.

205 Tabâtabâî, **a.g.e.**, C. IV, s. 140.

206 Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Ankara, Otto Yay., 2014, s. 77.

207 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnu'l-Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, Daru'l-Fikr, t.y. C. I, s. 335.

da eklemiştir.[208] *Ahkâmu'l-Kur'ân* sahibi Cassâs da, Nisâ 34. ayet[209] bağlamında, kadının nüşûzunu açıklarken, kaburga kemiği hadisini nakletmiş, kadının nüşûzunun, yaratılışındaki (kaburgadaki) eğrilikten kaynaklandığını anlatmaya çalışmıştır.[210] Hatta son dönem yazarlarımızdan da 'bir erkeğe karşı iki kadının şahitliği'ni kadının yaratılış özelliğine bağlayanlar olmuştur.[211] Görüldüğü gibi zihinlerde, dillerde ve bunları belirleyen dünya görüşlerindeki ataerkil yapılanma, bütün kültürlerde önemli bir yer tutmaktadır.[212] Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumun da ataerkil yapısı ve bunun Kur'ân'a yansımaları[213] dikkate alındığında, yorumcunun kendi döneminin sosyolojik/psikolojik yapısının etkisinde kalması ve vahyin metnini tarihsel-tabii zemininde okumaması neticesinde ortaya akla seza yorumlar çıkabilmektedir. Hâlbuki Nisâ 1. ayetin hangi soruna cevap teşkil ettiğine baktığımızda, tarihsel zeminde Uhut savaşı sonrası birçok müslümanın şehit olması neticesinde "yetim çocuklar" diye bir olgunun varlığı dikkat çekmektedir. Bu vazifenin hakkıyla ifa edilmesini konu edinen ayet, ana-babaları ayrı da olsa kadın-erkek hepsinin aynı türden yaratılması sebebiyle, yetim çocukların, müminlerin kardeşlerinin çocukları oldukları ve onların kardeşlikten doğan bu haklara riayet etmeleri istenmektedir.

Buraya kadar görüldüğü gibi, tarihsel bağlamın ihlal edilmesi, aklın alanı, nesnellik ve sîret-sünnet ihlallerini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bütün bu başlıklar iç içe konulardan oluşmaktadır.

#### 3.1.4. Sîret ve Sünneti Devre Dışı Bırakma

İlk hukuk metinleri, sünnet teriminin, Müslümanların Hz. Peygamber döneminden geldiği kabul edilen 'uygulamaları' anlamında kullanıldığını

---

208 İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, Mektebetü'l-İslami, 1987, C. II, s.74.

209 اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَّاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَبِمَّا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْۜ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُۜ وَالّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاًۜ اِنَّ اللهَ كَانَ عَلِياً كَبِير

210 Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Sadık Kamhavi, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, C. II, s. 189.

211 Hüseyin Çelik, **Kur'an Ahkamının Değişmesi**, Ankara, Otto Yay., 2007, s. 129, 138.

212 Tuksal, **a.g.e.**, s. 78.

213 Hülya Alper, "Ataerkil Zihniyetin Kur'ân Meâllerine Yansıması", **Akademik Araştırmalar Dergisi** 2004, Sayı: 22, s. 180.

göstermektedir.[214] Sünnet için, Hz. Peygamber'in sîretinden elde edilen uygulamalardaki teâmül ve ilkeler bütünü de denilebilir. Sîret ise, Hz. Peygamber'in biyografisi (risalet öncesi ve sonrası hayatı) olup sünnetten daha şümullüdür. Bu durumda sîret ve sünnet birbirinden bağımsız olmayıp sîret, sünnete kaynaklık etmektedir. Uygulama sahası bulmamış bir vahye de, vahye istinat etmeyen bir uygulamaya da –hakiki anlamıyla- "din" denilemeyeceği[215] için bu dinin elçisi olan Hz. Peygamber'in, vahyin rehberliğinde yaşadığı hayatı ve dönemin sosyal, kültürel hadiselerini bilmek son derece önem arzetmektedir. Nitekim Bedir'i, Uhud'u, kısaca nebevi mücadeleyi bilmeden ilâhî kelâmın anlaşılması pek mümkün gözükmemektedir. Rasûl-i Ekrem'in sözlü ifadeleri olan hadisi, yaşayan sünnetin yerine bir ictihad ilkesi olarak yerleştiren kişi Şafi'î (ö. 204/820)'dir. O, Hz. Peygamber'den gelen âhad rivayetleri geçerli kabul etmiş ve Hz. Peygamber'in sünnetini bilmenin tek yolunun 'hadis' olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.[216] Daha sonraki fukahâ ise daha katı bir tutum içerisine girerek sünneti "mutlak" olarak yorumlamaya başlamışlardır. Hâlbuki gerek Ebû Hanîfe, gerekse İmam Mâlik (ö. 179) sünneti, yaşayan sünnet olarak algılamışlardır.[217] Mâlik'in, Hz. Peygamber'den pek çok hadis naklettikten sonra "Bu hadisler uygulanmamıştır, tatbikat bunlara göre değildir."[218] şeklindeki ifadesi de[219] bu hususu doğrular mahiyettedir. Yine ona İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124) duyduğu hadislere niçin kayıtsız kaldığı hatırlatılmış, o da şöyle cevap vermiştir: "Uygulama, onlara göre değildi, ben de onları terk ettim."[220] İmâm Mâlik'in *Muvattaa*'sında da sünnet ve hadis birbirinin aynı iki şey değildir. Umumiyetle hadis, kesin bir biçimde, sünnetin kaynaklarından birisidir; ancak tek kaynağı değildir.[221] Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî de lügat itibariyle sünnetin, ilk başlarda Hz. Peygamber'in davranışları ve takrirleri için kullanıldığını, hadisin ise Hz.

---

214 Ahmed Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, İstanbul, İz Yay., t.y., s. 109.

215 Zeyveli, "Sîretin Kur'ân Araştırmalarında Önemi", s. 203-204.

216 Ahmed Hassan, **a.g.e.**, s. 199.

217 Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 42-43.

218 Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, **er-Risâle**, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, s. 196.

219 Muhammed Yûsuf Guraya, **Sünnetin Neliği Sorunu**, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, Otto, 2015, s. 118.

220 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfehânî, **Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ**, Kahire, 1932, C. VI, s. 322.

221 Guraya**, a.g.e.**, s. 144.

Peygamber'in sözleri için kullanıldığını ancak daha sonraları sünnet ile hadisin birbirinin mürâdifi olarak kullanılarak bu kullanımın yaygınlaştığını ifade etmektedir.[222] Rasulullah'ın (a.s.) sünneti bir bütün olarak ele alındığı zaman vahyin onayını almış 'davranışlar bütünü' olarak da nitelenebilir. Hakeza o, içinde hikmeti saklı tutan Kur'ân'ın açılımıdır. Buna göre Rasul-u Ekrem'in fiilleri, yükümlülüklerin konulması hususunda en üst düzeyde bir beyân tarzı olmaktadır.[223] Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde, Hz. Peygamber'in sîret ve sünnetinden müstağni kalınması mümkün değildir.[224]

Vahyin nüzûlü ile sîretin seyri paralel bir yol izlediği halde, Kur'ân lafzından öteye geçmeyenler tarafından bu paralellik ihmal edilebilmiştir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini literal bir biçimde gerçekleştirenler, çoğu zaman dikey ve yatay atıflarla ayetleri birbiriyle irtibatlandırmakla yetinmişler, ilgili ayetlerin Hz. Peygamber'in hayatındaki izdüşümlerine değinmeyebilmişlerdir. Oysa Kur'ân'ın sîret-sünnet çerçevesinden izole edilip salt literal olarak okunması ve Kur'ân'a "düz metin" muamelesi yapılması durumunda, ucu açık bir anlamlar/yorumlar deryası ile karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır.[225]

Şinkîtî tefsirinde yer yer sîret nüzûl irtibatını kurmakla beraber, çoğu zaman bu hususu ihmal edebilmektedir. Bu konuya verilebilecek örnekler, İbrahim'in (a.s.) karısının yaşlı iken hamile olduğundan bahseden ayetlerdir. Kur'ân'da üç farklı yerde[226] İbrahim'in ve karısının çocuk sahibi olamayacak kadar yaşlı olmalarına rağmen hamile kalacağı müjdesi yer almakta, bunun üzerine karısının şaşkınlığı dile getirilmektedir. Ayetlerde yer alan bu konuşmalar Yahûdiler'in ellerindeki kitaplarda da geçmektedir.[227] Üç ayetin de (Hûd, Hicr, Zâriyât) yaklaşık Mekkî orta döneme tekabül eden bir zaman diliminde indiği sırada Hz. Peygamber, çaresizlik içerisinde varolma mücadelesi veriyordu. Müşrikler onun davası için "Bundan hiçbir şey çıkmaz,

---

222 Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, **el-Hadîsü Huccetün bi Nefsihî fi'l-Akâid ve'l-Ahkâm**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 2005, s. 13-14; Tunç**, a.g.e.**, s. 125.

223 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. IV, s. 376.

224 Erdoğan, **a.g.e.**, s. 266.

225 Coşkun, **Tefsirin İlk Çağları**, s. 43.

226 Hûd 11/71-73; Hicr 15/53-56; Zâriyât 51/28-30.

227 Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. IV, s. 52.

bu işin sonu yok, başaramaz" diyorlardı. Şinkîtî, bağlamı aynı olan ayetleri irtibatlandırsa da, metin dışı bağlamına yani Hz. Peygamber'in hayatındaki yansımalarına temas etmemiş, ilgili ayetleri bir arada zikretmekle ve "zebîh"in kimliğiyle (İbrâhim'in kurban ettiği oğlunun İsmâîl mi İshâk mı olduğuyla) ilgilenmiştir.[228] Bu durumda müellifin, bağlamlarından hareketle mesajları aynı olan ayetleri ilişkilendirmesi, bağlamları farklı olan ayetleri ilişkilendirmesinden çok daha tutarlıdır. Fakat bize göre bu ayetler bir bilgi olarak değil Hz. Peygamber'e ve etrafındakilere 'imkânsızın imkânını' hatırlatan ifadeler olarak anlaşılabilir. Bilgi faslından okunduğunda bir bilgi olmaktan öteye geçmeyen, hatta -Kur'ânî üslubun göz ardı edilmesi neticesinde- Allah'ın yasalarına rağmen kudretine vurgu yapılmak suretiyle mucizevileştirilen kıssa,[229] Hz. Peygamber'in sîretine paralel olarak okunduğu takdirde bu anlatı ile ona "Yaşlı bir kadının hamile kalması nasıl imkânsız gibi görülüyorsa, sen de şu anda imkânsız gibi görünse de risalet davanı başarıya ulaştıracaksın, ümidini kesme!" mesajının verildiği, böylece Allah'ın elçisinin yılgınlık göstermemesi için teselli ve takviye edildiği görülür.

Konuyla ilgili başka bir örnek Tâhâ Suresi 57. ayet[230] (*Dedi ki: "Ey Mûsâ! Yaptığın sihirle bizi yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?)* gösterilebilir. Şinkîtî, bu ayetin Hz. Peygamber'in hayatında nereye tekabül ettiğine değinmeksizin sadece -bağlam içinde bir başka bağlam olan-[231] Mûsâ, Firavun ve sihir konusu üzerinde durmakla yetinmiş.[232] Mûsâ-Firavun kıssasının bittiği Tâhâ Suresi 99 ve 100. ayetlerin[233] açıklamasında da Hz. Peygamber'e bütün bunların niçin anlatıldığı (99. ayet metin dışı bağlama işarette bulunmasına rağmen) hususuna temas etmemiştir.[234] Hâlbuki benzer konular, ayetin indiği sıralarda Mekke'nin de gündemindeydi. Müşrikler, Hz. Peygamber'i de sihir yapmakla suçluyor, bu yolla kendilerini kandırıp

---

228 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 103.

229 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 103; Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, C. XII, s. 107.

230 قَالَ اَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ اَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسٰى

231 Kıssanın yaşandığı bağlam kastedilmektedir.

232 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 301.

233 Önceki peygamberlerin başlarına gelenleri anlatarak Hz. Muhammed'in (a.s.) teselli ve takviye edilmesiyle ilgili bkz. Taberî, **a.g.e.**, C. VII, s. 911; Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. III, s. 205; Elik-Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 739.

234 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 358.

yer ve yurtlarından çıkarmaya çalıştığını iddia ediyorlardı. Allah da elçisine, kendisinden önce yaşamış peygamberlerin hayatlarından kesitler anlatarak ibret alınacak dersler sunmakta ve vahye inanmayanların kıyamet günü ilâhî huzura çok büyük bir vebal ile çıkacaklarını ve bu telafisi imkânsız hatanın cezası olarak ebedi kalacakları cehenneme atılacaklarını beyân etmektedir.[235]

Sîret nüzûl ilişkisini göz ardı edip birbirinin tamamlayıcısı durumunda olan siyer ve tefsir ilmini müstakil olarak değerlendirmek; Rasûl-i Ekrem ve dönemini nas-olgu bütünlüğünü hesaba katmadan Kur'ân'ı açıklamaya ve yorumlamaya kalkışmak, otantik anlama ulaştırmayacağı gibi keyfî te'vîllerin de önünü açacaktır.[236]

Şinkîtî'nin, ayetin sîretle bağlantısını kısmen kurduğu bir örnek ise Furkân Suresi 31. ayettir.[237] (*Her peygamberin günaha batmış kimseler içinden bir düşmanı olmuştur. (Sen onların Kur'ân'a karşı bu şekilde tavır takınmalarına aldırma!) Sana yol gösterici ve yardımcı olarak Rabbin yeterlidir*.) Önceki ayetle de irtibatı kuran müellif, ayetlerin tam olarak ortamına işaret etmese de, Hz. Peygamber'in kavminin durumunu Allah'a şikâyet ettiğini, O'nun da teselli mahiyetinde bu ayeti inzal ettiğini ifade etmektedir.[238]

Kezâ Şinkîtî'nin sîretle bağlantı kurmak suretiyle -vahyin indiği ortama ve orada yaşanan durumsallığa değinerek- açıkladığı bir başka ayet, Bakara Suresi 199. ayettir.[239] (*Sonra insanların akın ettiği yerden siz de akın edin. Allah'tan bağışlanma dileyin. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.)* Şinkîtî, bu ayette insanların akıp gitmesi gereken mekânın açıklanmadığını bunun bir önceki ayette[240] "Arafât" olarak beyân edildiğini zikretmektedir.[241] Burada kendisine itirazımız, devam eden ve akıp giden bir konuşma içerisinde önce açıklanmış bir hususu akabindeki

[235] Tâhâ 20/99-101; Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 739.

[236] Korkut Dindi, "Siyer-Tefsir İlişkisi", **Siyer Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, Ocak-Haziran, 2019, s. 273-274.

[237] وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُواًّ مِنَ الْمُجْرِمِينَۜ وَكَفٰى بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيراً

[238] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VI, s. 204.

[239] ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَۜ اِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيم

[240] Bakara 2/198.

[241] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 127.

ayette kapalı telakki etmenin pek anlaşılır bir durum olmadığıdır. Dolayısıyla iki ayet arasındaki bu irtibatlandırma Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değildir.

Şinkîtî'nin sîret-nüzûl ilişkisini kurduğu bir başka ayet, Nuh'un (a.s.) kavminin ileri gelenlerinin, etrafında kendisine inananların hep yoksul ve zavallı kimselerden oluşması sebebiyle ona inanmaya yanaşmayacaklarından söz eden ayetlerdir. Müellif Hûd Suresi 27. ayeti[242] Nuh'un kavminin ileri gelenlerine söylediği *"Ben iman eden kimseleri kovacak değilim"* şeklindeki Şuarâ Suresi 114. ayetle ilintilendirmiş[243] burada ayetin Hz. Peygamber'in hayatındaki yansımalarına değinmese de, bu hususa Mâide Suresi 52. ayetin *(Sabah akşam O'nun rızasını isteyerek Rablerine yalvaranları huzurundan kovma!..)* tefsirinde temas ederek, Nuh (a.s.) ile Hz. Peygamber'in aynı muameleye maruz kaldıklarını belirtmiştir.[244] Çünkü Hûd Suresi 27. ayetin indiği sırada, müşrikler de Muhammed'e (a.s.), Nuh'a (a.s.) gösterilen tavrı sergiliyorlardı. Bu durumda Allah ilgili ayeti, Hz. Peygamber'i teselli mahiyetinde indirmiş, Nuh'u örnek göstererek yılgınlığa düşmemesini öğütlemek suretiyle de ilâhî desteğini beyân etmiştir.

Şinkîtî şimdi zikredeceğimiz ayetlere ilişkin diğer ayetlerle irtibat kurmamış, pek bir yorumda bulunmamış olsa da diğer tefsirlerden hareketle bu konuya örnek verilebilecek bir başka husus, Mûsâ'nın asasının dönüştüğü yılanın, Kur'ân'da üç farklı isimle geçmesidir. Bunlar hayye,[245] su'bân[246] ve cânn'dır.[247] Tefsirlerde bu durum tartışılmış aralarında cinsiyeti, çenesinin seksen zira' olduğu, büyük ve hareketli olmaları gibi bir takım farklar olduğu söylenerek yılanların mahiyeti üzerinde durulmuştur.[248] Bu üç kelimenin geçtiği ayetler de isim ve lafız benzerliği yönüyle

---

242 فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ

243 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 15.

244 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. II, s. 76.

245 Tâhâ 20/20.

246 Araf 7/107; Şuarâ 26/32.

247 Neml 27/10; Kasas 28/31.

248 Beğâvî, **a.g.e.**, C. II, s. 218; Zemahşerî, **a.g.e.**, C. II, s. 129-130; İbnu'l-Cevzî, **a.g.e.**, C. II, s. 142.

birbiriyle irtibatlandırılmış[249] fakat çoğu zaman daha az öneme sahip detaylarla meşgul olunup Hz. Peygamber'in sîretinde nereye tekabül ettiği üzerinde durulmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Derveze, Mûsâ kıssasının Hz. Peygamber'e teselli mahiyetinde anlatıldığının altını çizmiştir.[250] Birçok tefsirde asanın üç halini incelediğimizde daha çok mahiyeti üzerinde durulduğunu ve deskriptif (tasviri) anlatımla değil Allah tarafından o konuda bilgi verildiği şeklinde anlaşıldığını farkettik. Hâlbuki Kur'ân kendine has anlatım tarzı ile zihinlerde mevcut olan tahayyülatı, algıyı tasvir edip/betimleyip o konu üzerinden anlam katıcı bir değer yükleyerek hem zihinleri o yanlış algıdan sahih bir tasavvura yönlendirmekte hem de Hz. Peygamber'in o sıralarda yaşadığı duruma bir motivasyon ve teselli kaynağı olması için kıssaları tahkiye etmektedir. Bunu yaparken tashih etmek istediği meseleyi zihinlere yaklaştırmak suretiyle muhataplarını inşâ etmek hedefini güttüğünden, kıssaları anlatırken bilgi vermekten öte inşâ edici bir dil kullanmaktadır. Zira kıssalar salt bilgi kabilinden okunduğunda sadece mucizevî yönlerinin öne çıkarılması neticesinde asıl mesajın berheva olması mümkündür. Ayrıca Mûsâ'nın asasıyla ilgili ayetlerin benzer lafızlarla beş farklı yerde geçmesi, her bir geçtiği yerde Hz. Peygamber'in hayatında izdüşümleri, yansımaları olmasından dolayıdır. Söz gelimi Tâhâ Suresi Suresi 20. ayetin[251] öncesi ve sonrasının Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ve Mekke müşriklerinin Habeşistan kralına gönderdikleri elçilerin elleri boş olarak Mekke'ye geri gönderildiği sıralara tekabül etmektedir.[252] Bu ayetlerin indiği dönemlerde, Mekke toplumunun asıl tartıştığı meselenin, nübüvvet ve vahiy gibi konular olduğu söylenebilir.[253] Kıssaların genel amaçlarından birinin de Hz.

---

[249] Zemahşerî, **a.g.e**. C. III, s. 53; Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nîsâbûrî, **Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân**, thk. Şeyh Zekeriyye Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416, C. IV, s. 507; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2010, C. V, s. 565; Mâturîdî, **a.g.e.,** C. VIII, s. 56.

[250] Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. III, s. 191.

[251] فَأَلْقٰيهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى

[252] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b Hıyâr el-Muttalibî el-Kuraşî el-Medenî, **Sîretü İbn İshâk –Kitâbu'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî**, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, Hayra Hizmet Vakfı, 1981, s. 160.

[253] Mahmut Ay, **Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak –Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-**, İstanbul, Ensar Yay., 2017. S. 175.

Peygamber’in kalbine sebat, gönlüne ferahlık ve sekîne indirmek[254] olduğu düşünüldüğünde tekraren benzer veya farklı kelimeler kullanılarak tahkiye edilen ifadelerin -süreç içerisinde- bilinmeyen bir kıssayı anlatmaktan ziyade muhatapların zihinlerinde var olan üzerinden elçisini ve yol-niyet birlikteliği yaptığı arkadaşlarını teselli ve takviye ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu anlatım tarzında ayetlerde geçen “hayye, cânn veya su’bân” şeklinde asanın dönüştüğü yılan isimlerinin farklı oluşunun pek bir önemi yoktur. Hakezâ konuyla ilgili ayetlerin bulunduğu Şuârâ, Neml ve Kasas sureleri de müminlerin zor şartlar altında yaşadığı boykot yıllarına denk düşmektedir.[255] Bütün bu Musâ’nın asasıyla ilgili anlatıların, Mekke müşriklerinin Muhammed’den (a.s.) göğe çıkıp oradan elle tutulur bir kitap getirmesini istemeleri gibi mucize talepleriyle ilgili olduğu da düşünülebilir. Allah, Kur’ân bütünlüğü içerisinde bütün bu ve buna benzer mucize taleplerini reddetmiş, zihinleri anlık cereyan eden mucizelerden her bir şeyin aslında insanların karşısında acze düştükleri bir mucize olduğuna dikkat çekerek “ayet” kelimesini öne çıkarmıştır. Sonuç olarak *Advâu’l-Beyân*’da literalist yaklaşımın sonucu olarak kıssaların Hz. Peygamber’in hayatındaki iz düşümlerine pek fazla değinilmemiş, genelde başka detaylar üzerinde durularak daha çok ihbârî (tarihsel bilgi verici) formda okunmuştur.

### 3.2. Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsirine Dair Ortaya Konulan Kavramların Eleştirel Analizi

Bu kısımda Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinin usûlü olarak kabul gören mücmelin tebyîni, âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, mübhemin tafsîli, müşkilin tavdîhi gibi kavramların problemli yönleri üzerinde duracağız. Birinci bölümde tanımlarını verdiğimiz için burada ilgili kavramları sadece problematik açıdan ele almaya çalışacağız.

---

[254] Serhan Osmançelebioğlu, “Kur’ân’da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme” **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2018, s. 89.

[255] Ay, **a.g.e.,** s. 214.

### 3.2.1. Mücmel-Mübeyyen

Mücmel-mübeyyen şeklinde kavramlaşan ikilinin -ulaşabildiğimiz kadarıyla- ilk olarak hicri üçüncü asırda Şafiî'nin eserlerinde 'nas (açık), cümle (kapalı)' ifadeleriyle yer bulduğunu daha önce belirtmiştik. Hicrî dördüncü asırdan itibaren 'Kur'ân'da bir yerde mücmel olan (kelime, terkip veya konu) bir başka yerde mübeyyen hale gelir' şeklinde ibarelerin geçtiğine de değinmiştik. Şimdi ise Kur'ân'da mücmel ifadenin varlığı meselesini açmak gerektiğini düşünüyoruz.

İlk hitap çevresi olan Arapların, dili ve kültürel kodları üzerinden konuşan ilâhî kelâmın, tedrîcen zihniyet inşâsı gerçekleştirdiği düşünüldüğünde, muhataplarına mücmel (kapalı, anlaşılamayan) bir söz söyleyip, onun beyânı durumundaki ayeti geciktirmesi (te'hîru'l-beyân) pek makul gözükmemektedir. Nitekim bu husus, usûl ilminde de ele alınıp tartışılmıştır. Zahirîlerin imamı Davud Ez-Zahirî, Kur'ân'da mücmelin vukû' bulduğunu reddetmektedir. Asıl olarak Kur'ân'da mücmel ifadelerin vâki' olduğu, fakat mücmelliği üzere kalmadığı da söylenmiştir. Bu görüşe göre, özellikle Allah'ın kullarına din olarak sunduğu ve onlara emrettiği hususlarda mücmellik devam etmez.[256] Yine bu noktada mükellefiyet gerektiren mücmel ifade ile mükellefiyet gerektirmeyen mücmel ifade arasında ayrıma gidilmiş; bu minvalde kulların mükellef tutulduğu hususlarda beyân gerekli görülürken, beyânın geciktirilmesi hususunda ise farklı görüşler serdedilmiştir.[257] Hâlbuki bir konuda kulun sorumlu tutulması/mükellef kılınması; diğer yandan bu mükellefiyetin anlaşılır şekilde açıklanmaması, muğlak bırakılması veya uzun bir süre geciktirilmesi, akıl ve mantık kurallarına aykırı olduğu gibi, zihniyet inşâsını hedefleyen Kur'ân-ı Kerîm'in tarzına da uygun olmamalıdır. Dolayısıyla mücmellik söz konusu ise mükellefiyetten söz edilemez. Elbette bir konuşmada mücmel ifadeler varsa, bu, en iyi mütekellimin kendisi tarafından açıklanır; ancak bu açıklamanın aradan uzun bir zaman geçtikten sonra yapılması beklenmez. Aksine kapalı olan konunun, konuşmanın akışı içerisinde aynı bağlamda açık hale gelmesi beklenir. Nitekim dilde, bazı peşpeşe gelen ifadelerin

---

[256] Subhî es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000, s. 309.

[257] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Mahmûd Hâmid Osmân, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1998/1426, C. III, s. 39.

önce kapalı bırakılıp sonra açıklanması rastlanan bir durumdur. Örneğin ilk dilcilerden Ebû Ubeyde'nin Mearic Suresi 19. ayetin tefsirinde, هلوعا kelimesinin devamındaki ayetle açıklandığını ifade etmesi,[258] kelimenin kapalı olması sebebiyle birkaç manaya ihtimali olduğu düşünülerek mücmelin beyânı ve dolayısıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak kabul edilmiştir.[259] Hâlbuki bu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine karşılık gelmemektedir. Zira ilgili ayette, aynı konuşmanın akışı içerisinde konu açık olup mücmellik söz konusu değildir. Daha sarih ifadeyle, akıp giden bir konuşmanın girişinde bir soru, kinaye, tariz, mecaz vb. her türden başlangıç yapılması, sonra da muhatabın dikkat, ilgi ve yoğunluğunu artırmaya başvurulması ve hemen akabinde mütekellim tarafından kastını daha anlaşılır kılınması gayet tabiidir. Böyle durumlarda ayetin siyakı, konuyu anlaşılır kıldığına göre herhangi bir kapalılık mevzu bahis olmamalıdır.

Farklı zaman ve zeminde gerçekleşen ayrı konuşmalarda da bir muğlaklık söz konusu olmamalıdır. İnşânın bir aracı olarak tedricen gerçekleşen aynı konu hakkında farklı yerlerdeki vurgular ise yine 'mücmelin tebyini' olarak isimlendirilmemelidir. Zira ilâhî kelam, indiği ortamda anlık olarak karşılık bulmuş, gerek müşrik gerekse müminler nezdinde red ya da kabul ile mukabele görmüştür. Fakat ayetlerin metninde olmasa da dolaylı muhatapların zihinlerinde oluşan bir ibhâm ve icmâlden söz edilebilir. Ancak bu mücmel veya mübhem gibi görünen ayetlerin, belli bir usûl izlendiği takdirde büyük oranda mübeyyen hale gelmesi mümkündür. Bu da "tefsir" diye tanımladığımız nüzûl ortamına vukûfiyetle doğru orantılıdır. Bu konuya dikkat çeken Şâtıbî, ayetlerin inmesine zemin hazırlayan sebeplerin bilinmemesi durumunda, şüphe ve çıkmazların içine düşüleceğini, aslında zahir olan nasların mücmel hale geleceğini ifade etmektedir.[260] Elbette bütün bu söylediklerimiz, ayetlerin birbiriyle olan ilişkisini ve bütünlüğünü göz ardı ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, bir perspektif kazandırmak suretiyle muhatapların zihniyet inşâsını hedeflemekte ve bunu gerçekleştirmek için kendine has bir yol izlemektedir. Bu

---

[258] Ebû Ubeyde, **a.g.e.**, s. 278; Benzer ifade için bkz. Muhammed İbn Uzeyr es-Sicistânî, **Gârîbu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Edip Abdulvâhid Cimrân, Suriye, Dâru Kuteybe, 1416/1995, s. 495.

[259] Yüksek, "a.g.m" s. 182.

[260] Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 258.

çerçevede hedefine yönelik olarak bir takım enstrümanlar kullanmaktadır. Üst başlığı "tedricilik" olan ve onun altında yer alan "mücmelin tebyîni, âmmın tahsîsi, mutlakın takyîdi, mübhemin açıklanması, muhtasarın tafsîli" şeklinde adlandırılan hususlar da bu enstrümanlara dâhil edilebilir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "mücmelin tebyini" şeklindeki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, özellikle ayetlerden şer'î ve fıkhî hükümlerin elde edilmesinde önem kazanan bir husus olduğunu ifade etmektedir.[261] Hâlbuki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ahkâmın çok ötesinde olup bir bütünün parçalarının yerli yerine oturtulmasıdır. Yani Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin gayesi, ayetleri Kur'ân bütünlüğü ve kendi bağlamları içerisinde anlamaya çalışarak murad-ı ilâhîye ulaşmaktır. Dolayısıyla fıkıhçıların Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yaklaşımı ile tefsircilerin yaklaşımının birbirinden oldukça farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denildiğinde 'bir yerde mücmel bırakılan bir ifadenin başka bir yerde mübeyyen hale gelmesi' şeklindeki bu anlayış, bünyesinde başka bir takım sorunları da barındırmaktadır. Aralarında uzun zaman farkları bulunan ayetler arasında kurulan irtibatlar (mücmel-mübeyyen vb.), şayet bağlamları aynı değilse Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değil, ancak "istişhad" olarak değerlendirilebilir. Buna mukabil, bağlamları aynı olmakla beraber Kur'ân'ın muhtelif yerlerine serpiştirilmiş ayetler, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olmaya müsaittir. Bunun böyle olması da süreç dâhilinde gerçekleşen zihniyet inşâsının bir gereğidir. Konunun bir başka problemli yönü ise, önce (Mekkî dönemde) mücmel ayetin sonra (Medenî dönemde) mübeyyen ayetin geldiğinin kabul edilmesidir. Örneğin salât veya zekâttan bahseden ayetin mücmel olduğunu, çok sonra nazil olan ayetin salât ve zekâtın ne olduğunu açıkladığını yani mübeyyen kıldığını kabul etmek, Mekkî Medenî süreçleri açısından sıkıntılıdır. Çünkü on üç yıllık Mekkî dönemde salât ve zekât hakkında çok şey söylenmiş, konuyla ilgili muhatapların zihinsel kodları oluşmuştur. Örneğin zekâtın/sadakanın, verme eksenli olduğu bilinci, bir dünya görüşü şeklinde zihinlere kazınmış durumdadır. Artık Medine'de salât, zekât veya sadaka denildiğinde ne

[261] Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 259.

kastedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla Mekke'de mübeyyen hale gelmiş salât ve zekâtı Medenî ayetlerde mücmel kabul etmek, Mekkî-Medenî süreci ve tedriciliği yani vahyin kulluk bilincini aşama aşama yerleştirdiği hususunu göz ardı etmek demektir. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı usûl eserinin 'Te'hîru'l-beyân' başlığı altında, önce mücmelin sonra mübeyyen ayetin gelmesine itiraz etmektedir. Ona göre, Mekkî ayetlerde birçok husus mübeyyen hale gelmiş, Medenî ayetler ise onlara atıfta bulunmuştur. İbn Hazm, Medine'de sârik (hırsız) denildiğinde artık hırsızın mücmel olmadığını, çünkü Mekke'de hırsızın tanımlandığını, kime hırsız denileceğinin Mekkelilerin zihninde tebellür ettiğini, dolayısıyla Medine'de hırsız denildiğinde Mekke'deki o hırsızın akla geldiğini ifade etmektedir. İbn Hazm, kısaca, mücmel ayetin önce gelip mübeyyen ayetin geciktirilmesi hususunu Allah için muhal görmektedir.[262]

Burada, Şâtıbî'nin Mekkî-Medenî ayetlerle ilgili hakkındaki görüşü hatırlanmalıdır. O, **Medîne döneminde inen sûrelerin Mekkî sûreler üzerine bina edilerek değerlendirilmeleri, hatta Mekkî ve Medenî olan sûrelerin de kendi aralarında nüzûl sırasına göre ve önceki ayetler dikkate alınarak incelenmeleri gerektiği görüşündedir. Çünkü Medenî ayetlerin manası çoğu kez Mekkî olanların manası üzerine kurulmuştur.** Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ettikten sonra kendisine gelen ilk sûre Bakara Suresi olmuştur. Bu sure, En'âm Suresi'nde atılmış olan temeller üzerine kurulan takvânın esaslarını belirtmiştir. Zira bu surede mükellefe ait bütün fiillerin hükümleri açıklanmıştır. Eğer aynı hükümler Bakara Suresi sonrası başka sûrelerde de geçmiş ise bu, Bakara Suresi'nde bulunanların tafsilatı mahiyetindedir. Yine bu sûrede, En'âm Suresi'nde olmayan bir şeye temas edilmişse, bu ikmâl esasına yönelik olmuştur. Dolayısıyla daha sonra gelen Medenî sûreler, aynen sonraki tarihli Mekkî sûrelerin En'âm Suresi üzerine bina edildiği gibi, Bakara Suresi üzerine kuruludur. Böylece -her iki dönemde- sonra gelen ayetler, daha önceden nazil olmuş olanların üzerine tertip edilmiştir. Bu durumda **asıl kurucu ve temel ilkeler (külli kaideler) Mekkî dönemde belirlenmiş, Medenî ayetler ise Mekke'de atılan temeller üzerine bina edilmiştir.** Bu neticeyi istikrâ ortaya

[262] İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, C. I, s. 99-110.

koymuştur. Bu da ya bir mücmelin beyânı, ya umumun tahsisi, ya mutlakın takyidi, ya da detayları açıklanmamış olan hususların açıklanması veya tamamlanmamış olan şeylerin tamamlanması suretiyle olmuştur. Kur'ân üzerinde değerlendirme yapacak kimselerin bu süreci göz ardı etmemesi gerekir.[263] Kur'ân'ı Kerim Mushaf tertibine göre okuyup anlamaya çalışıldığında ilk olarak Medenî sûrelerle karşılaşılmakta ve buralarda rastlanılan bazı ifadeler mücmel, müşkil hissi uyandırabilmektedir. Hâlbuki daha önce Mekkî sûrelerde o ifadeler yerli yerine oturmuş, onlara dair bir zihin oluşmuştu. Buna göre, Mushaf tertibine göre sûreler sondan başa doğru değil, Mekkî ve Medenî sûreler kendi aralarında bir nüzûl tertibi içerisinde mütalaa edilmelidir. Bu prensibe riayet edilmediği takdirde sağlıklı bir anlamadan söz etmek imkân dâhilinde değildir.[264] Bu durumda, araştırmacının ilâhî kelamı hem nüzûl sırasına göre okuyup anlama gerekliliği hâsıl olmakta hem de Medenî ayetlerin Mekkî ayetlerdeki anayasal dayanaklarını tespit etme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Medenî ayetlerde daha çok -temeli Mekke'de atılan- tikel/münferit uygulamalar üzerinden çözümlemeler yapılmaktadır. Hatta ayetlerde yer alan kelime ve terkiplerin ilk nazil olduğu andan itibaren geçirdiği aşamalar ve kavramsallaştırmalar da iyi takip edilmelidir. Böyle yapıldığı takdirde, Medenî ayetlere gelindiğinde o kelime veya terkibin aslında neyi anlattığı ortaya çıkmış olacaktır. Kısaca Medenî dönem, Mekke'den bağımsız okunduğunda muhtelif şekillerde mücmel ve müşkillerle karşılaşılması mümkündür. Sonuç olarak Şâtıbî, Medenî ayetlerin Mekkî ayetlere atfedilmesi/arzedilmesi gerektiğini söyleyerek Kur'ân'ın anlaşılmasına dair önemli bir usûl önerisinde bulunmaktadır. Bu hususta Şâtıbî'ye katılarak şunları söyleyebiliriz: Vahyin kurucu/ana ilkeleri Mekke'de tamamlanmış, sahâbenin vahiyle olan irtibatı, Allah'ın niyetini niyet edinmek şeklinde karşılık bulmuş, Medîne şartlarında ise bu tümel ilkeler hayata geçirilerek yeni ortaya çıkan tikel soru ve sorunlara bu ilkeler doğrultusunda cevaplar verilmiştir.

---

263 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 302-303.

264 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 302-303.

Bu yaklaşıma göre söz gelimi Bakara Suresi 30. ayette[265] geçen “halife” kelimesiyle ilgili, nüzûl sırasına göre kelimenin yer aldığı ilk Mekkî sure olan Sâd Suresi 26. ayette[266] zihnin ilk parametreleri oluşturulmuştur. İlgili ayette Allah, Dâvûd peygamberi de kendisinden önceki peygamberler gibi yeryüzüne halife kıldığını[267] yani onun da nübüvvet zincirinin bir halkası olduğunu (peşpeşe gelen peygamberler anlamında) vurgulamaktadır. “Halîfe” kelimesinin anlamı, Mekkî dönemdeki ilk vurgu görülmeden parçacı bir anlayışla Mushaf tertibinde ilk karşımıza çıkan Bakara Suresi 30. (Medenî bir sûredir) ayetten hareketle tespit edildiğinde müşkil ve mücmel bir durumla karşılaşılması mümkündür. Çünkü öncesinde konu hakkında ne söylendiği ve nasıl bir anlam verildiği görülememiştir. Sâd Suresi 26. ayetteki anlam ortaya çıktığında, Bakara 30. ayetteki “halife” kelimesinin, -bağlamını da hesaba katarak- “Allah’ın temsilcisi değil” “peşpeşe gelen nesiller (Âdemoğlu)”[268] anlamında olduğu görülecektir. Bu durumda genel kabulün aksine, önce gelen ayet mübeyyen sonra gelen ayet mücmel olmaktadır. Bu mücmellikler de Mekkî olan asıllarına müracaat etmek suretiyle açık ve anlaşılır hale gelebilmektedir. Bu da yine Kur’ân’la iki kapak arasında Mushaf olarak karşılaşan dolaylı muhatapların sorunu olup tenzil evreninde vahyin müşahitleri için böyle bir durum söz konusu olmamalıdır. Nitekim Allah, Mekke’de bazen olgudan nassa bazen de nasstan olguya şeklinde ilâhî kelâmı inzâl etmiş, böylece peyderpey bir tasavvur ve dünya görüşü oluşturmuştur. Mekkî ve Medenî ayetler de birbirine atıfta bulunarak tam bir bütünlük sağlamıştır. Vahyin ilk muhatabı ve mükellefi olan Rasulullah (a.s.) ve nüzûle tanıklık etmek suretiyle zihinleri vahiyle inşâ olan ashâbı da Mekke’de temelleri atılan ilkeleri Medine şartlarında uygulamaya koymuştur.

Diğer taraftan Şâtıbî, şeriatta (ahkâma taalluk eden ayetlerde) mücmellik olamayacağını; ancak yükümlülük gerektirmeyen hususlarda icmâlin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre şayet Kur’ân’da mücmel bir şey varsa

---

265 وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنّ۪ي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَل۪يفَةًۜ قَالُٓوا اَتَجْعَلُ ف۪يهَا مَنْ يُفْسِدُ ف۪يهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَٓاءَۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۜ قَالَ اِنّ۪ٓي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

266 يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَل۪يفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَب۪يلِ اللّٰهِۜ اِنَّ الَّذ۪ينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَب۪يلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَد۪يدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

267 Taberî, **a.g.e.**, C. IX, s. 605.

268 Taberî, **a.g.e.**, C. I, s. 324.

mutlaka onu sünnet beyân etmiştir. Buna rağmen şeriatta mücmel ve mübhemin varlığı iddia edilecek olursa, bu durumda insanların onların gereği ile yükümlü tutulması doğru olmaz. Zira şeriatın mükelleflere yönelik hitaptan amacı, dünya ve ahiretle ilgili, leh ve aleyhlerine olan durumları onlara anlatmaktır. Bu durum ise hitabın açık ve anlaşılır olmasını mücmel ve müteşabih (anlamı kapalı) olmamasını gerektirir. Amaç böyleyken ayetlerde mücmellik ve müteşabihlik bulunacak olsaydı o takdirde amaca ters düşer ve bir fayda doğmazdı. Kur'ân'da bir hususun mücmel bırakılıp beyân eden ayetin geciktirilmesi de (te'hîru'l-beyân) imkânsızdır. Nitekim yükümlülük gerektiren bir hususta gecikme olmaz.[269]

Şinkîtî'ye göre ise Medenî ayetlerin Mekkî ayetleri açıklayabileceği gibi tam tersi de caizdir.[270] Talebesi Atiyye Muhammed Sâlim, "Bazen kanunların aslı Mekke'de vaz' edilir, tafsilatı Medine'de gelir"[271] diyerek aslında bizim üzerinde durduğumuz konuya benzer bir görüş ortaya koymaktadır. Fakat uygulamada o da hocası gibi süreci göz ardı etmektedir. Ayrıca Şinkîtî, Enâm Suresi 119. ayetin[272] (*Allah size haram kıldığı şeyleri açıklamıştır.)* müfessirler tarafından genellikle Mâide Suresi 3. ayetle[273] (*Size ölü eti haram kılındı..)* açıklandığını, ancak bunun yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü Enâm Suresi Mekki, Mâide Suresi Medenî dönemde nazil olan son sûredir. Hâlbuki Enâm Suresi 119. ayet, yine aynı surenin 145. ayetiyle (*De ki:"Bana vahyedilende ölü eti, akan kan, domuz eti -ki pisliğin ta kendisidir- ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilenler dışında haram bir şey göremiyorum...)* açıklanmalıdır.[274] Anladığımız kadarıyla müellif, mukaddimesinde de işarette bulunduğu gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznel irtibatlandırmalara açık olduğunun farkındadır. Yine burada ayetlerin zaman ve mekân periyodunu dikkate almış görünmektedir. Fakat Şinkîtî'nin, -teoride böyle düşünse ve bazen uygulasa da- tefsirinde genellikle Mekki-Medeni sürece ehemmiyet vermediği söylenebilir. Zira o, yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi, Mekki ilk dönem nazil olan mücmel bir ayeti,

---

[269] Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 253-256.
[270] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 206.
[271] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VIII, s. 223.
[272] وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ
[273] حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ
[274] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. II, s. 139.

Medeni son dönemlerde nazil olan bir ayetin açıkladığı ya da bunun tam tersi olabileceği görüşündedir.

Bir başka örnek ise Nisâ Suresi 111. ayettir.[275] (*Kim bir günah işlemişse ondan sadece kendisi sorumlu olur, Allah her şeyi bilmektedir, büyük hikmet sahibidir.)* Şinkîtî, bu ayet hakkında, günah işleyen kimsenin günahının başkasına değil sadece kendisine zarar vereceğini zikretmekte ve bu manayı izah eden En'am Suresi 164 (*..Herkesin yaptığının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu bir başkasının günahını yüklenmez..*), Fussilet Suresi 46 (*Kim iyilik yaparsa kendisi için yapmış olur; kim de kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur. Senin Rabbin asla kullarına zulmetmez.)* gibi ayetler bulunduğunu belirtmektedir.[276]

Şinkîtî ayetleri literal olarak anlasa da örneğin Müfessir Derveze Nisâ Suresi 111. ayetin de içinde bulunduğu ayetler grubunun (105-113) inişine zemin hazırlayabilecek rivayetleri[277] nakletmekte ve bu ayetlerin telkinler, uyarılar, yüksek ahlak kuralları ve temel esaslar içerdiğini söylemektedir.[278]

Mekkî sûrelerin temel konularından biri şahsi sorumluluk olup Nisâ Suresi gibi Medenî sûrelere gelene kadar bu konu üzerinde defalarca durulmuş, her bir ferdin Allah'ın huzuruna tek başına çıkacağı ve yapıp ettiklerinden yalnızca kendisinin sorumlu olacağı, hiçbir aracı ve kurtarıcının bulunmayacağı konusu çok defa vurgulanmıştır. Medenî döneme gelindiğinde, Mekke dönemini tecrübe etmemiş olan müminlerin inşâsı için de muktezâ-i hale göre aynı konuya tekraren dikkat çekilmiştir. Nitekim Şinkîtî'nin atıfta bulunduğu ayetler de Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Dolayısıyla sonra gelen ayetler (Medenî) önceki ayetleri (Mekkî) açıklamaktan ziyade-önce nazil olan ayetler kendi zemininde mübeyyen olduğu için- sonra nazil olan ayetler ancak o mübeyyen ayetlere atıfta bulunmaktadır. Keza Kur'ân bütünlüğü

[275] وَمَنْ يَكْسِبْ اِثْماً فَاِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلٰى نَفْسِهٖ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً
[276] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I s. 304.
[277] Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. VIII, s. 230, 232.
[278] Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. VIII, s. 231.

açısından konu hakkında birkaç ayet değil, konteksi aynı olan tüm ayetler bir arada değerlendirilmelidir.

Şinkîtî'nin tefsirinde Bakara Suresi 97. ayet de[279] (*De ki: Cebrail'e kim düşmansa bilsin ki, Allah'ın izniyle Kur'ân'ı senin kalbine indiren O'dur..)* mücmelin beyânına örnek olarak verilebilir. Müellife göre ayetin zâhirî ve Şuarâ Suresi 194. ayet (*Onu senin kalbine Rûhu'l-Emîn indirdi.)* Hz. Peygamber'in kalbine ilkâdan bahsetse de Kıyâme Suresi 16-19 ayetlerde (*Aceleyle boşuna dil dökmeye çalışma. Tarafımızdan kaydedilen amelleriniz size tek tek okunacaktır. Biz onları okurken mazereti bırakıp dinleyin! Onları tek tek açıklamak bize aittir.)* Cebrail'in okuduğu peygamberin de işittiğinden söz edilmek suretiyle vahyin keyfiyeti açıklanmıştır.[280] Şinkîtî "ilkâ"yı mücmel kabul ettiği için burada bir sorun görerek açıklamaya ihtiyaç duymuş ve ilgisi bulunmayan Kıyâme Suresi'ndeki ayetlerle cevap bulmaya çalışmıştır. Hâlbuki sorun gerçekçi bir sorun olmayıp metin dışı bağlamın görülmemesiyle alakalıdır. Dolayısıyla Bakara Suresi 97 ve Şuarâ Suresi 193-194 ayetler, vahyin iniş keyfiyetinden değil vahyin imkânından bahsetmektedir. Bir başka ifadeyle bahis konusu ayet, Muhammed'e (a.s.) indirilen kelamın kaynağının "Allah" olduğunu anlatmaktadır. Zira Mekkî olan Şuarâ Suresi'nin indiği sıralarda kavga "istirâku's-sem' (cinlerin kulak hırsızlığı)" meselesi iken Medenî olan Bakara Suresi'nde ise Cebrâil'in vahyi kime getirdiğidir. Medine'de Yahudiler vahyin yanlış adrese geldiğini, peygamberin ümmilerden değil kendilerinden olması gerektiğini öne sürerek Hz. Peygamber'in şahsına yönelik şiddetli bir muhalefet sergiliyorlardı. Rivayetlere göre, onların tahayyülatında Cebrail savaş, kıtlık ve azapla ilgili vahiy getiren bir melek olduğu için onu düşman olarak görüyorlardı. Eğer "Muhammed'e (a.s.) vahiy getiren rahmet meleği Mîkâîl olsaydı ona iman ederdik" diyorlardı.[281] Mekke müşrikleri de vahyin kaynağına iftiralar atıyor, cinlerin Mele-i a'lâda gizlice kulak hırsızlığı yaparak şâir,[282] mecnun,[283] kâhin[284] olarak niteledikleri Muhammed'e

---

279 قُلْ مَنْ كَانَ عَدُواًّ لِجِبْرِيلَ فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللهِ

280 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 87.

281 Taberî, **a.g.e.**, C. I, s. 638-644.

282 Enbiyâ 21/5; Saffât 37/35-37; Tûr 52/30-31; Hâkka 69/39-41; Yâsîn 36/69.

283 Hicr 15/6-7; Saffât 37/35-37; Duhân 44/13-14; Tûr 52/29; Kalem 68/1-2, 51; Tekvîr 81/19-22.

284 Hâkka 69/42-43; Tûr 52/29.

(a.s.) bir takım bilgiler aşırdıklarını iddia ediyorlardı.[285] Bundan dolayı vahyin kaynağının *Allah* olduğunun Kur'ân'da dile getiriliş hali, vahiy meleğinin adı –muktezâ-i hale göre- Mekke'de "Rûhu'l-emin (güvenilir rûh)", Medine'de "Cibrîl" olmuştur. Bu durumda Bakara Suresi 97. ayet ve Şuarâ Suresi 193-194. ayetler konu ayniyeti bakımından birbirini tefsir edebilirse de Kıyâme 16-19 arası ayetlerin bağlamı farklıdır. Râzî'nin Kaffâl'den naklettiği gibi, ayetlerde hesap gününde çeşitli bahaneler uydurmaya çalışan kimsenin hali tasvir ediliyor olmalıdır.[286] Kısa ve tek seferde indirilmiş bir sûrenin içinde kıyametten bahsedilirken araya Hz. Peygamber'in vahiy alırken dilini kımıldatıp acele ettiği şeklinde onun keyfiyetine dair ayetlerin girmesi, sûrenin sibakıyla bağını koparacağı gibi bütünlüğünü de bozacaktır.[287]

Mücmelin beyânına bir diğer örnek Nisâ Suresi 11. ayet[288] (*Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadının payı kadar vermenizi tavsiye eder..)* gösterilebilir. Şinkîtî burada, kan ilişkisi bakımından erkek ve kız eşit olmakla birlikte, erkeğin kıza olan üstünlüğünün hikmetinin açıklanmadığını, fakat Nisâ Suresi 34. ayette[289] (*Allah insanların bir kısmına artı imkân vermesine bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınlar karşısında sorumlu ve koruyup kollayıcıdırlar..)* bu duruma işaret edildiğini ifade etmektedir. Çünkü kâim olan (erkek) malını ona (kadına) infak eden ve sürekli eksiğini gözeten kişidir. Gözetilen (kadın) ise, maldan kendisine infak edilendir. Eksikleri gözeten kişinin (erkeğin) tercih edilmesindeki hikmet, bir tür zorunluluktur. Yani verenin (erkeğin) alan üzerine (kadın) tercih edilmesinde açık bir zorunluluk vardır. Bu zorunluluk kadının eksiklerini gidermek, ihtiyaçlarını karşılamaktır.[290] Müellifin birbirini tefsir ettiğini açıkladığı iki ayet, aynı sûrede yer alsa da bağlamları farklı olduğu için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değildir. Nitekim ortamı itibarıyle Nisâ Suresi 11. ayette herhangi bir mücmellik yoktur. Şinkîtî, erkeğe iki kadına bir şeklinde verilen miras

---

285 Düzenli, "a.g.m", s. 126.

286 Râzî, **a.g.e.**, C. XXX, s. 727.

287 Detaylı açıklama için bkz. Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", **AÜİFD**, XLIV (2003), Sayı: 2.

288 يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فٖي اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِۚ

289 اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَّاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَبِمَّا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمّْ

290 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 236.

payındaki hikmeti sorgularken, metin dışı bağlamı hesaba katmadığı için bir mücmellikle karşılaşmakta, bunun çözüm yolu olarak da Nisâ 34. ayete müracaat etmek suretiyle payın ikiye bir olmasının hikmetini erkeğin kavvâm oluşuyla açıklamaya çalışmaktadır. Oysa Nisâ 34. ayetin konusu nüşûzla ilgili olup aile içi şiddetli geçimsizlik meselesine değinmektedir.[291] Bakara Suresi 228. ayetin (*..Erkeklerin kadınlar üzerinde bir dereceleri bulunmaktadır..)* konusu da şiddetli geçimsizlik ve boşanmayla ilgili olduğu için Nisâ 34. ayetle tefsir edilebilir. "Derece" ifadesiyle erkeklerin aile içi geçimsizlikte yapıcı rol oynamaları gerektiği, ıslahın daha çok onlara ait bir görev olduğu kastedilmiş olmalıdır. Bahis konusu ayetler bu tartışmayı yansıtmasa da, mevcut olan sosyal gerçekliğin ontolojik durumun bir neticesi olması mümkündür. Nisâ Suresi 11. ayet ise toplumda var olan sosyal bir gerçekliği resmetmekte, hukuki bir zorunluluğu anlatmamaktadır. Zira erkeğe iki kadına bir pay konusu Kur'ân'ın ibtidaen ele aldığı bir konu olmayıp ayetlerin inzâl edildiği ortamda uygulanmaktaydı.[292] Dolayısıyla ilgili ayet, var olan durumu ortamın pozisyonuna göre detaylandırmış olmaktadır. Görüldüğü gibi, gerçekte var olmadığı halde ayetlerin zemininin kaybedilmesi neticesinde yeni mücmellikler üretilebilmekte ve maksadı öteleyen yorumlar ortaya çıkabilmektedir.

Şinkîtî'nin aynı sûrede peşpeşe gelen ayetlerle ilgili öncesini mücmel sonrasını mübeyyen kabul ettiği bir örnek vermek gerekirse Hûd Suresi 69. ayetin[293] (*Elçilerimiz İbrâhîm'e müjdeyle geldiler ve "selam" dediler..)* uygun olacağı kanaatindeyiz.[294] Müellif, bahis konusu ayette meleklerin İbrâhîm'e getirdiği müjdenin mahiyetinin açıklanmadığını, fakat devamındaki 71. ayette (*Ayakta olan karısı rahatlayıp güldü, biz de ona hemen İshâk ve Ya'kûb'u müjdeledik.)* müjdenin İshâk ve Ya'kûb'a işaret ettiğini belirtmektedir. Oysa burada birbiri ardına inen ve bağlamı aynı olan ayetlerde bir mücmellik kalması düşünülemez. Nitekim daha önce de işaret ettiğimiz gibi bir konuşmada sözün başında var olan mücmelliğin sözün devamında mübeyyen hale

291 Taberî, **a.g.e.**, C. III, s. 795-797.

292 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muhabber**, Ilse Lichtenadter, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y., s. 236.

293 وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا اِبْرٰهِيمَ بِالْبُشْرٰى قَالُوا سَلَاماً

294 Benzer yorumlar için bkz. Hûd 11/72, 74; Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 23.

geldiği malumdur. Şinkîtî, peşpeşe anlatımı süren kıssaları da mücmel-mübeyyen kabul ederek “Tefsirlerin en hayırlısı Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiridir” ifadesiyle Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri kategorisine dâhil etmektedir.[295] Söz gelimi ilk dönem müfessirlerinden Taberî Hûd Suresi 69. ayetin mücmel, akabindeki 71. ayetin mübeyyin olduğuna dair herhangi bir beyânda bulunmamaktadır.[296]

Şinkîtî, Meryem Suresi 7. ayet[297] (*Bunun üzerine Allah, “Ey Zekeriyya! Biz sana Yahya adında bir oğul müjdeliyoruz. Onun şimdiye kadar dengi görülmemiştir.)* hakkında Zekeriyya’ya kimin seslendiğinin mücmel bırakıldığını, Âl-i İmrân Suresi 39. ayette (*Zekeriyya mabedde namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler: “Allah sana İsâ’ya iman ederek onun yolundan gidecek, ahlakî bir hayat yaşayacak, nebiler soyundan, kendisi de peygamber olacak Yahyâ adında bir evladın olacağını müjdeliyor!”)*[298] seslenenlerin melekler olarak beyân edildiğini ifade etmektedir. Bazı âlimlere göre bu meleklerden kasıt, Cibrîl’dir. Yine bazı usûl âlimleri umum bir ifadeden husus kastedilebileceğini söylemişlerdir. Burada da melekler umum gelmiş fakat husus olarak Cibrîl kastedilmiştir.[299] Şinkîtî ihbâri formda gelen ayetleri, bilgi verici mahiyette kabul etmiş, ayetin tefsirinden ziyade seslenenin kim olduğuna yoğunlaşmıştır. Hâlbuki Allah, tarihsel bir şahsiyet olarak Hz. Zekeriyya hakkında bilgi vermek gibi bir amaç gütmemektedir. Aynı kıssayı anlatan farklı ayetlerde farklı lafızların kullanılması ve fragmanlar halinde inzâl edilmesi de bunu göstermektedir. Üstelik Meryem Suresi 7. ayetin siyakı seslenenin Allah olduğunu beyân etmektedir.[300] Ayrıca kıssaların Hz. Peygamber’in hayatındaki izdüşümleri de fevkalade önemlidir. Kur’ân’da kıssaların anlatılma gayesinin, Hz. Peygamber’in kalbine sebat vererek onu takviye etmek ve cesaret telkin etmek olduğuna daha önce işaret etmiştik. Allah, ortamında Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından bilinen ve benimsenen[301] bahis konusu kıssayı tahkiye ederek, imkânsız gibi görülen kısır ve

---

295 Örnek olarak bkz. Kehf 18/11, 12; Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân,** C. IV, s. 18-19.

296 Taberî, **a.g.e**., C. VI, s. 403-406, 408-412.

297 يَا زَكَرِيَّا اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيٰىۙ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِياًّ

298 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 168-169.

299 Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. IV, s. 153.

300 Râzî, **a.g.e.,** C. XXI, s. 511.

301 Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, C. III, s. 144.

yaşlıdan bir çocuk dünyaya gelmesi nasıl kendisi için zor değilse, türlü zorluk, baskı ve meşakketle karşılaşan Muhammed de (a.s.) ilâhî yardımla vahyi tebliğde zafere ulaşacak, imkânsız gibi görünenin imkân dâhilinde olduğunu herkese gösterecektir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri hakkında görüşlerini bildiren Şia mensubu Maarif ve Tafaddduli, Kur'ân ile çelişmeyen hadislerin Kur'ân'ın açıklayıcısı konumunda olduğunu, dolayısıyla hadisler olmadan Kur'ân'ın yine Kur'ân'dan anlamanın mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Nitekim onlara göre "Bazı rivayetler, Kur'ân'da kısa değinilen meseleleri açıklamakta (Namaz örneğinde olduğu gibi), **mücmeli tebyin** etmektedir".[302] Oysa hadislerden de namazın nasıl ve kaç rekat kılınacağının tam olarak tespit edilemediği malumdur. Fakat aktarılarak gelen nebevî sünnet, Kur'ân'da belirtilmeyen hususları sonraki nesillere açıkça beyân etmektedir.

Burada, Kur'ân'ın mücmelini ve muhtasar olan yerlerini yine kendisinin mi yoksa sünnetin mi açıkladığı hususuna kısa bir izah getirmek istiyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Hazm, sünneti hadislerden ibaret görüp hadisleri de vahiy kabul ettiği için Kur'ân'ı hem Kur'ân'ın hem de hadislerin açıklayabileceğini savunmaktadır. Şinkîtî ise, Kur'ân'da yeterli açıklama bulunamadığında sünnetle tamamlanması gerektiği görüşündedir.[303] Fakat onun sünnet olarak tesmiye ettiği şey daha çok hadislerdir. Nitekim ahkâma konu olan ayetlerin tefsirinde, hadislere ve sahâbe görüşlerine bolca yer vermekte, diğer ayetlerde ise genellikle ayeti ayetle açıklamakta, ayet bulunmadığı durumlarda hadislere başvurmaktadır. Kanaatimize göre Kur'ân'ın, -kurucu ümmet dışındakiler için- mücmel gibi görünen ayetlerini, doğru bir usûl uygulandığı takdirde hem Kur'ân bütünlüğü hem de hadislerden daha çok yaşayan sünnet açıklamaktadır. Peygamberimizin hadisleri ise Kur'ân'ın açıklaması mahiyetinde söylenmiş sözler değil, yine Kur'ân'dan mülhem olarak farklı bağlamlarda ortaya çıkan soru ve sorunlara yönelik verilmiş cevaplar olmalıdır. Dolayısıyla hadisler, kendi yerinde anlamlı olup ayetlerin tefsiri olarak

---

[302] Mecîd Maarif-Muhammed Emin Tafadduli, "Hucciyet-i Reveş-i Tefsir-i Qur'an be-Qur'an bâ-Tekid be-Rivâyât-ı Arz Der-Tefsir-i Tesnîm", **Pejuheşha ye Qur'an ve Hadis**, 48, nu 1 Behar û Tabestan 1394/2015, s. 126.

[303] Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 130.

mutlaklaştırılmamalıdır. Böyle olmakla birlikte ayetin ortamına dolayısıyla anlamına ışık tutuyorsa elbette hadisler de göz ardı edilmemelidir.

### 3.2.2. Umûm-Husûs

Kur'ânî ifadeleri genel (âmm) ve özel (hâss) şeklinde tasnif eden ilk kişi –tespit edebildiğimiz kadarıyla- Şafiî'dir. O, Allah'ın bir şeyi âmm (genel) ve zâhir (açık) bir hitap ile bildirdiğini ve bu hitap tarzında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadığını ama bazen de âmm ve zahir olarak bildirilip âmm murad edildiğini fakat buna hâssın dâhil olduğunu, bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiğinin anlaşıldığını, bazı hallerde ise âmm ve zahir olarak bildirilip bununla sadece hâssın murad edildiğini söylemekte ve hangisinin murad edildiğini ise kelamın siyak ve sibakının ortaya koyduğunu belirtmektedir. Örneğin Şafiî, *"Onun yakıtı insanlar ve taştır"* ifadesinin yer aldığı Bakara Suresi 24. ayet[304] ve Tahrîm Suresi 6. ayetinin[305] zâhirînin âmm olduğunu yani bütün insanların cehennemlik olduğu şeklinde anlaşılmaya müsait olduğunu, fakat*"(Ama) Bakın, katımızdan kendilerine iyilik-güzellik ihsan ettiğimiz kimselere gelince: işte onlar (cehennem)den uzak tutulacaklar."* şeklindeki Enbiyâ Suresi 101. ayetle[306] tahsis edildiğini, buna göre cehennemin yakıtının insanların bir kısmından ibaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bazı ayetlerin anlamını siyakının açıkladığını da ifade etmektedir. Şafiî, gerçekleştirdiği bu irtibatları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak isimlendirmese de, geleneğimizde bu yaklaşım, -daha sonraları- Kur'ân'ın kendisini beyân yönlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Yine Şafiî, bazen âmm olarak nazil olan ayetleri sünnetin tahsis ettiğini ve mücmel olan ayetleri sünnetin açıkladığını öne sürmektedir.[307] Görebildiğimiz kadarıyla o, Kur'ân'ın kendi muhtevasında, mücmel bir ayetin bir başka ayette mübeyyen hale gelmesinden bahsetmemektedir. Çünkü Şafiî, Kur'ân'ın Arab'ın diliyle nazil olduğunu ve onların bu dilin manalarını bildiklerini kabul etmekle beraber ilâhî kelamın mücmelinin Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla

---

[304] فَاِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُۚ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

[305] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا قُوا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَٓا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

[306] اِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰىۙ اُو۬لٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَۙ

[307] Şafiî, **er-Risâle**, s. 90-106.

anlaşılabileceğini savunmaktadır. Yukarıdaki ayetlere gelince, Bakara ve Tahrîm sureleri Medenî, Enbiyâ Suresi ise Mekkî'dir. Bu durumda tahsis için önce âmm sonra hâss gelmiş olmaktadır. Enbiyâ Suresi 101. ayetteki 'daha önce kendilerine iyilik ve güzellik vadedilenler' konu hakkında Mekke'de vaz' edilmiş bir yasaya, muhkem bir kaideye işaret etmektedir. Yani bu ayet bütün insanların cehennemlik olmadığını daha en başta ilan etmiş olmaktadır. Buna göre Bakara ve Tahrîm Suresi'ndeki ayetlerin süreç gözetilerek Enbiyâ 101. ayet ışığında anlaşılması gerekmektedir.

Hanefi hukukçularından Cassâs (ö. 370/980) tahsisi, "âmm lafızdan amacın, onun kapsadığı şeylerden bir kısmı olduğunu beyân etmek",[308] Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329) Hanefilere göre tahsisin en doğru tanımının, "âmmın, bağımsız (müstakil) bitişik (mukterin) bir delil ile fertlerinden bir kısmı üzerine hasredilmesi"[309] olduğunu söylemiştir. Kelamcı Mu'tezile bilgini Ebü'I-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tahsisi, "hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını mukarin bir delil ile ondan çıkarmak"[310] şeklinde tarif ederek, Hanefilerle neredeyse aynı noktaya ulaşmıştır.[311]

Zâhirîlerden İbn Hazm'ın da başını çektiği bir grup ise âmmın tahsisi konusunda olumsuz bir tavır takınarak tahsisin "lafızdan neyin kastedildiğini açıklamak" anlamına geldiğini ve *"Sana da bu zikri indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın"*[312] ayetiyle şer'i nasları açıklama vazifesinin Hz. Peygamber'e verildiğini, onun yapmadığı bir beyânın ayetin delaletine muhalif olacağını iddia etmek suretiyle Kur'ân'da umum bir ifadenin tahsis edilebileceğini kabul etmemişlerdir.[313] Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs da (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl adlı* eserinde bu görüşü savunan bir grubun varlığından söz etmektedir. Dolayısıyla onlar,

---

308 Ebû Bekr er-Razi el-Cassâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Acil Casim en-Neşmî, y.y., 1994, C. I, 40-419.

309 Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., C. I, s. 30.

310 Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl el-Meys, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403, C. I, s. 252.

311 Ferhat Koca, "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsîs", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 3, 2003, ss. 430-443, s. 431.

312 Nahl 16/44.

313 İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, C. III, s. 417; Erbaş, **Kur'ân-ı Kerim'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar**, s. 87; Gelgeç, "Kur'ân-ı Kerim'de Beyân Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", s. 127-137.

lafızların anlamlarının bütün genelliği ile alınması gerektiğini söylemişlerdir. Daha önce İbn Hazm'ın ayeti diğer ayetlerin değil sünnetin açıkladığını öne sürenlere karşı hem ayetin hem sünnetin (daha çok hadisleri kastederek) açıklayabileceğini çünkü ikisinin de Allah'tan gelen vahiy olduğunu ifade ettiğini belirtmiştik. Buna göre Rasulullah'tan bir beyân varsa âmm ayet tahsîs edilebilir, aksi durumda ise umûm olarak kalır. Böylece umum-husûs meselesinin bir diğer sorunsalı da İslâm'ın ana metninin, zan ifade eden haber-i vahidle[314] tahsisinin kabul edilip edilmeyeceği konusudur.[315] Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Şinkîtî kâfirler için şefaati reddetmekte fakat Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e özel bir şefaatin olabileceğini kabul etmektedir. Bu özel şefaatle Ebû Tâlib'in ateşte olan vücudu başka bir yere nakledilecektir. Müellif hangi hadise dayandığını belirtmese de bu hadisin Kur'ân'ı tahsis ettiğini öne sürmektedir.[316] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini son derece önemsediği görülen Şinkîtî'nin, nazil olduğu andan itibaren son derece titiz bir şekilde korunan ilâhî kelamı, mana ile rivayet edilen ve her türlü tasarrufa açık bulunan hadislerle tahsis etmesi şaşırtıcıdır. Haber-i vâhid konusunda Hanefî ve Mâlikî usulcüleri tarafından öne sürülen şartlardan birisi, kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olmamasıdır.[317] Tevbe Suresi 113. ayette[318] ise cehennemlik oldukları açıklık kazanan müşrikler için -akraba dahi olsalar- peygamber ve müminlerin onların bağışlanmalarını dileyemeyecekleri bildirilmektedir. Bu durumda, -Ebû Tâlib'in yeğeni Muhammed (a.s.)'a inanıp inanmadığı tartışmaları bir yana- şirk üzere ölen her kim olursa olsun iltimas geçilemeyeceği açıktır.

Tefsir literatürüne baktığımızda "lafzın umûmiliği esastır" ilkesiyle karşılaşmaktayız. Buna göre şer'i bir metinde fertlerin bir kısmının tahsis edildiğine dair delil olmadıkça içine giren bütün fertlere gösterdiği hükmün sabit olduğunda ihtilaf yoktur.[319] Mukâtil b. Süleymân ve Zeccâc'ın tefsirinde hiç kullanılmamış olan

---

314 Sâlim Öğüt, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri**, İstanbul, Ocak Yay., 2003, s. 28-29.

315 Cassâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, C. I, s. 141.

316 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 82-83.

317 Öğüt, **a.g.e.**, s. 45.

318 مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا اُو۬لِي قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُمْ اَصْحَابُ الْجَح۪يمِ

319 Hallâf, **a.g.e.**, s. 331.

bahis konusu ilke, Taberî ve Mâturîdî tefsirlerinde de oldukça sınırlı sayıda kullanılmıştır. Bu durum, onların döneminde böyle bir ilkeyi öne çıkarmalarına sebep olacak bir durumsallığın olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Taberî Bakara Suresi 232. ayetin (*..Ana baba karşılıklı danışarak ve anlaşarak çocuğu sütten kesmek isterlerse bundan dolayı onlar için bir sakınca yoktur. Çocuklarınızı (sütannelere) emzirtmek isterseniz uygun olan ücreti verdiğiniz takdirde sizin için bir vebal yoktur..)* tefsirinde, ayetin zâhirînin umum ifade ettiğini ve ücretin sütanneye değil de çocuğu emziren gerçek anneye verilmesinin daha evla olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre ücreti sütanneye tahsis etmek için bir delil olması gerekir.[320] Burada ayetin zâhirînden anlaşılmasa bile, kastedilenin sütanne olduğunu, ayetlerin nazil olduğu ortamda var olan çocukların belirli bir süreye kadar sütanne tarafından emzirildiği bilgisi ortaya koymaktadır. Mâturîdî ise lafzın âmm ya da hâss olmasının anlamın umumi ya da hususi olması yönünde bir delalet içermeyeceğini, bunun ancak başka karinelerle tespit edilebileceğini belirtmiştir. O, konuyla ilgili Nisâ Suresi 171. ayetin tefsirinde, umumi bir lafızla hususi bir anlam murat edilebileceği gibi hususi bir lafızla umumi bir anlam da murad edilebileceğini söyleyerek, muradın umûmiliğini ve hususiliğini lafzın umûmiliğine veya hususiliğine bağlayan görüşün yanlışlığına dikkat çekmiştir.[321] Mâturîdî'ye göre ölçü sadece lafız olmayıp, umum-husus, mana ve mefhuma göre belirlenmelidir. Kurtubî'nin de birkaç istisna dışında bu kaideyi kullandığı bir yer yok gibidir. Buna mukabil aynı kaide Şevkânî'nin tefsirinde yirmi altı, Şinkîtî tefsirinde ise otuz üç yerde kullanılmaktadır. Yine Âlûsî bu ilkeye birçok defa yer vermesine rağmen Mümtehine Suresi 10. ayetinin tefsirinde "lafzın umuma mı yoksa hususa mı hamledileceğine, o lafzın hangi makamda kullanıldığına bakılarak karar verilir" ifadesi ile bağlamın önemine dikkat çekmektedir.[322]

İbn Kayyım el-Cevziyye de "lafzın umumuna itibar edilir" ilkesine yönelik olarak "Esas itibar edilecek şey konuşanın kullandığı lafızlar değil, maksadıdır. Zira

---

[320] Taberî, **a.g.e.**, C. II, s. 600.
[321] Mâturîdî, **T'evîlât**, C. III, s. 425.
[322] Coşkun, **a.g.e.**, s. 117-118.

lafızlar sadece kendileri için kastedilen (bizatihi murad olan) şeyler değildir, aksine onlar konuşanın muradına ulaştıran vasıtalardır" ifadesini kullanmaktadır.[323]

Usûl âlimlerinden Endülüslü Şâtıbî, ayetlerde asıl olan lafzın umûmiliği mi, yoksa sebebin husûsiliği midir sorusuna, şeriatın mükellefler açısından küllî ve genel olduğu şeklinde cevap vermektedir. Zira talep içeren hükümlerle ilgili şer'i hitap, sadece bazı mükelleflere has olamaz; onun hükümleri altına girme konusunda hiçbir mükellefin ayrıcalığı yoktur. Nitekim hükümler kulların maslahatları için konulmuştur ve onlar maslahatlar karşısında eşittirler; dolayısıyla herkes onlara aynı oranda ihtiyaç hisseder. Eğer hükümlerin belirli insanlara özel olarak konulmuş olduğu kabul edilirse, o zaman şer'i hükümlerin bütün insanlar için konulmuş olmadığı gibi bir netice ortaya çıkacaktır. Ancak bundan Hz. Peygamber'in kendisine mahsus bulunan hükümler[324] istisnadır. İstisna kabilinden de olsa bu şekilde şahsa özelliği belirtme, şer'i hükümlerin aslında genel olduğunu ve belirli şahıs ya da şahıslara has olmaktan uzak bulunduğunu gösterir.[325] Suyûtî de asıl olanın lafzın umumiliği olduğunu söyleyerek Zemahşerî'nin bu görüşte olduğunu nakletmektedir. Zemahşerî Hümeze Suresi'nde birinci ayetin nüzûl sebebini verdikten sonra, ayette belirtilenlerin o çirkin fiili işleyen herkesi kapsadığını, çünkü ta'riz yoluyla hükmünü icra ettiğini, dolayısıyla sebebin hususi, cezanın ise umumi olmasının caiz olduğunu söylemektedir.[326]

Fıkıh usûlünde umum-husûs meselesi, ayetlerin bütünlük çerçevesinde anlaşılmasından ziyade, onlardan hüküm istinbat etme aşamasında başvurulan bir ilkedir. Kelam ve fıkıh, Kur'ân'ı büyük oranda tarihi bağlamından bağımsızlaşmış bir metin olarak görmektedirler.[327] Hâlbuki ayetlerde yer alan umûm-husûs meselesini de "bağlam" belirlemektedir. Çünkü Kur'ân dilbilimsel ve olgusal anlamda tarihiyle bağlantılı bir sözdür. Bu bilgiye ulaşmadan kurulan umum-husûs irtibatlandırmalarının lafız düzeyinde kalması ve gerçek muradı gölgelemesi

---

323 İbn Kayyım el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-muvakkıîn 'an Rabbi'l-âlemîn**, nşr. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen, Riyad, 2002, C. II, s. 385.

324 Ahzâb 33/50-51.

325 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. II, s. 446-447.

326 Suyûtî, **el-İtkân**, C. I, s. 78.

327 Paçacı, **Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?**, İstanbul, Klasik Yay., 2013, s. 63.

kaçınılmazdır. Üstelik umûm bir ifadenin husûs kabul edilebilmesi için daha çok delile ihtiyaç duyulurken husus bir ifadenin umûm ifade etmesi için daha az delile ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla ifadenin husûs olduğunu söylemektense umûm olduğunu söylemek daha az risk barındırmaktadır. Âmm-hâss konusunun problemli yönü de burasıdır. Herhangi bir ayet, husûsî olarak bir kişi veya hadise hakkında nâzil olsa da, indiği ortama hapsedilmeden o hususiliği üzerinden ayetin mesajının genelleştirilmesi ve günümüze taşınması mümkündür. Bir başka ifadeyle, lafız umum veya husus olsa da Kur'ân nazmı ayetin indiği ortama mahkûm olmasına izin vermemektedir. Üstelik bir umûmî lafız herhangi bir delille tahsise uğrasa da delalet özelliğini kaybetmez. Bu durum, zihniyet inşâsı amaçlayan Kur'ân'ın izlediği tedricilik yöntemi gereği sözün aşamalarından biri olarak kabul edilmelidir. Yani konuların çeşitli boyutları Kur'ân'ın muhtelif yerlerine serpiştirilmiştir. Tarihsel zemininde kimi zaman umûm kimi zaman da husus olan durumlar bu eksende değerlendirilmelidir. Zira ilâhî kelam, nüzûl şartları çerçevesinde olayların akışına göre konuşmakta, Kur'ânî buyruklar belirli bir ortamda vahyedilmekte fakat o zemini aşmaktadır.

Geçmiş dönem âlimlerinin genel ve özel lafızlara bakışı, Kur'ân'ı "homojen ve bütüncül karakterli bir metin" olarak algıladıklarını göstermektedir. Çünkü bu âlimler, her bir ayeti, siyak ve sibakından bağımsız müstakil birer 'metin' olarak algılayan 'parçacı anlayış' noktasında kalmamışlar; onun, parça parça nâzil olduğunu, fakat okunuş bakımından'bütün' olduğunu belirtme yönünde aşırı çaba sarfetmişlerdir. Onlar, âmm-hâss konusu çerçevesinde, özel bir sebep üzerine inmiş olsalar bile, ayetlerin anlam bakımından, bu özel sebebi aştığını vurgulamışlardır. Fıkıhçı ve usulcüleri 'sebep özel olsa da lafız geneldir' anlayışı üzerinde yoğunlaşmalarına sevk eden saik, tarih boyunca sürekli gelişen ve ilerleme kaydeden hareketi içerisinde, olgunun değişen veçhelerine Kur'ân'ın cevap sunabilmesine imkân verecek yöntemleri tespite verdikleri önemdir. İşte bundan dolayı Kur'ân metninin delaleti, -spesifik hadiseler çerçevesinde gerçekleşse bile- bu spesifik olaylarla sınırlı kalmamış; bunun ötesinde benzeri bütün olaylara uyarlanmıştır.[328]

---

[328] Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 274.

Lafzın genel oluşuna itibar edildiğinin göstergelerinden biri de, sahâbenin ve onların dışında pek çok kimsenin, bazı konularda, özel sebeplere binaen inen ayetlerin genel oluşunu delil olarak kullanmalarıdır. İbn Cerîr'in, Muhammed b. Ebî Ma'şer'den, onun da Ebû Ma'şer Nuceyh'ten rivayet ettiğine göre; Ebû Ma'şer Nuceyh, Sa'îd el-Makberî ile Muhammed b. Ka'b el-Kurazî konuşurken Sa'îd'in şöyle dediğini işittiğini belirtmiştir: "Allah'ın indirdiği bazı kitaplarda, 'Allah'ın öyle kulları vardır ki, dilleri baldan daha tatlı, kalpleri sabır otundan daha acı, giydikleri elbise koyun tüyünden daha yumuşaktır.' ifadesi geçer." Bunun üzerine Muhammed b. Ka'b el-Kurazî "Bu söz Kur'ân'da da var." demiş ve arkasından *"İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider."*[329] ayetini okumuştur. Sa'îd, "Bu ayetin kim hakkında indiğini biliyor musun?" diye sorduğunda Muhammed b. Ka'b, "Ayet bir tek kişi hakkında iner, fakat daha sonra herkesi içine alır, kapsar." demiştir.[330] Söz gelimi, "Sürücü öldü." cümlesinde 'öldü' fiili, özne olan 'sürücü' kelimesine isnat edilmiştir. Ancak bu dilsel bir isnat olup, hakikatle örtüşmez. Zira sürücü, ölümü kendi kendine gerçekleştirmemiştir. Olayları ifade etmede dilin kullandığı en önemli araç, benzer olayları ifade edebilme yeteneğidir. Nitekim bu örnek de milyonlarca benzer hadiseyi ifade etmeye müsaittir. Üstelik bu cümlede "Kullanmakta olduğu araba trene çarpınca sürücü öldü." şeklinde birtakım tahsis edatları kullanılsa dahi, bahis konusu cümle, arabanın trene çarpıp sürücünün öldüğü binlerce olayı ifade etmeye elverişlidir. Dolayısıyla, dilin araçlarındaki temel unsur 'genelleme'dir. Ancak bu genelleme, esbâb-ı nüzûl ilminin önemini azaltmaz. Zira metinlerin delalet ettiği anlamın ortaya konması, çoğu zaman sebeb-i nüzûl bilgisine bağlıdır.[331] Bu bilginin salt sebeb-i nuzûl rivayetleriyle sınırlı olmadığını, ortamı resmeden her türlü verinin metni anlamada son derece önemli olduğunu daha önce ifade etmiştik. Hâss, âmm, mutlak ve mukayyet olanı belirleyen de bağlam içi ilişkilerin karşılıklı etkileşimidir.[332]

---

[329] Bakara 2/204.

[330] Suyûtî, **el-İtkân**, C. I, s. 29-30; Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 275.

[331] Ebû Zeyd, **a.g.e.**, s. 277.

[332] Ebû Zeyd, **a.e.**, s. s. 305.

Umûm-husûs konusunun bir başka problemli yönü ise aynı sözde/ayette umum ve husûsun bir arada (mukârin) yer almasıdır. Bir sözde yer alan ifadelerin toplamından onun ne söylemek istediği anlaşıldığına göre, aynı ayet içerisindeki ifadeleri umûm-husûs olarak değerlendirmek pek isabetli olmasa gerektir. Çünkü tahsis ifadesi kendisinden önce gelen söze ihtiyaç duymaktadır. Hanefilere göre de tek başına bir anlam ve hüküm ifade etmeyip sadece kendisinden önceki bir sözün parçası olması hasebiyle tahsis, beyân niteliğinden çıkmış olmaktadır.[333] Bu konuyla ilgili olarak, Nahl Suresi 106. ayet[334] *(Kim imandan sonra küfre saparsa –kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında zorla küfrü seçmesi isteniyorsa bu kişiler müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gadabı bunlar içindir; bunlar için çok büyük bir azap vardır.)* muttasıl istisnaya örnek verilmiş ve ayetin başının her kâfire şamil olduğu, "illa" ile başlayan istisna kısmının ise umumdan çıkarak kendi tercihiyle küfre sapanlardan ayrıldığı yani tahsise uğradığı söylenmiştir.[335] Hâlbuki Kur'ânî üslup dikkate alındığında ayetin mesajının o zemini aştığı farkedilecektir.[336] Burada nüzûl ortamıyla sınırlı bir durum olmadığı gibi hüküm de sadece oraya ait değildir. Nitekim Nahl Suresi'ndeki bu ayete gelene kadar daha önce defalarca[337] imanın ancak özgür ve hür iradeyle olabileceği vurgulanmıştır. Nahl Suresi 106. ayette de önce nazil olan bu ayetlere bir atıf söz konusudur.

Âmm ve tahsisin birbirine yakın olma konusunda fazla bir ihtilaf görünmez iken, müterâhi olması (âmm zikredildikten bir süre sonra tahsis edilmesi) konusu tartışmalıdır. Mâturîdî bu tür tahsisi kabul ederken Hanefilerin çoğunluğu mütekellimin âmm lafzı konuştuğu sırada bununla hâssı kasdetmesi şartıyla, bu tarz bir tahsisi kabul etmiş, aksi halde burada tahsis değil neshin söz konusu olacağını ileri

---

333 Ferhat Koca, **"İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs Delili Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti" (Örnek İnsan Hz. Muhammed),** ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Çorum, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, 2006, s. 62.

334 مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِۦ اِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإيمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

335 Hâlid Abdurrahmân el-Akk, **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû**, Dimeşk, Dâru'n-Nefâis, 1406/1986, s. 385.

336 Düzenli, **Kur'ân ve Şefaat**, s. 283

337 Müzzemmil 73/19; Abese 80/12;En'âm 6/35, 107, 112;Kehf 18/29.

sürmüşlerdir.[338] Yine Hanefi usulcüler kat'i olan Kur'ân ve mütevatir sünnetin zannî olan âhâd haber ve kıyasla tahsis edilemeyeceği sonucuna varmışlardır.[339]

Umûm-husûs konusuna örnek verilebilecek bir başka ayet grubu ise içinde istisna edatlarının ve izin kavramının geçtiği şefaatle ilgili ayetlerdir. Genellikle şefaatin olmayacağını beyân eden ayetler umûm olarak alınırken, muhtevasında "istisna ve izin" geçen ayetler husûs olarak alınmıştır. Bu minvalde -Şinkîtî bu ayete değinmese de- âmmın tahsisine örnek olabilecek Tâhâ Suresi 109[340] (*O gün, hakkında sınırsız rahmet sahibinin izin verdiği, sözünden razı ve hoşnut olduğu kimseden başkasına, arka çıkmanın bir faydası olmayacaktır.)* ve 110. ayette[341] (*Çünkü O, insanların gözleri önünde olanı da, onlardan gizlenileni de bütünüyle bilmektedir, ama onlar asla Allah'ın bilgisini kuşatamazlar.)* hem izin hem de istisna yer almaktadır. Kur'ân'ın tevhid-şirk ekseninde ele aldığı bir konu olan şefaatle ilgili murâd-ı ilâhînin tespitine çalışılırken öncelikle siyâk ve sibâk, sonra da şefaate getirilen istisnanın hangi bağlamda, nasıl bir üslup içerisinde ve hangi terimlerle ifade edildiğinin iyi analiz edilmesi gerekir. "İllâ" edatının her geçtiği yerde "istisnâ" anlamına gelmediği de hatırlanmalıdır.[342] Söz gelimi ayette geçen "izin" terimi, ayetleri bir bütün olarak okuyamama neticesinde *ilim, bilmek, bildirmek* anlamlarından kavramsal bir yapıya dönüşerek, *irade ve meşiet* anlamına kaymaya başlamıştır.[343]

Bahis konusu ayetlerin bağlamı kıyamet sahneleridir. Bu sahneler arasında Allah'ın yegâne oluşu ana mihveri temsil ederken şefaat konusuna da -O'nun iznine bağlı olduğu vurgulanmakla beraber- "sözünden razı olacağı kimse" nitelemesi ile yeni bir kayıt getirilmiştir. Aynı zamanda Mekke müşriklerinin şefaatle ilgili inanç ve tutumları yerilmiş, bu beklentilerinin asla gerçekleşmeyeceği ortaya konulmuştur. Zira burada bahsedilen bilhassa meleklerdir. Mekke müşrikleri Allah'ın kızları olarak kabul ettikleri meleklerin sembolü olan putlar yapmış ve *"bunlar Allah katında bizim*

---

338 Ferhat Koca, "Tahsîs", **DİA,** XXXIX, İstanbul, 2010, s. 432.

339 Koca, "Tahsîs", **DİA**, s. 434.

340 يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً

341 يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْم

342 Taberî, **a.g.e.**, C. II, s. 621.

343 Düzenli, **Kur'ân ve Şefaat**, s. 162, 201.

*şefaatçilerimizdir"*[344] demişlerdir. İlgili ayette ise onların bu inançlarının ne kadar yersiz olduğu ve meleklerin Allah'ı bilgi açısından kuşatamayacağı vurgulanmış; ayrıca nakısa barındıranların bu eksikliklerine rağmen kendilerine nasıl ibadet edilebileceğine dikkat çekilmiştir. Öyleyse ibadet ancak, gökte ve yerde kendisine hiçbir şey gizli kalmayan için yapılmalıdır. İzne bağlı şefaatten sonra Allah'ın ilmine atıf yapılması, ilgili kişinin iman, amel ve davranışlarının Allah'ın ilminde onu affetmeyi sağlayacak bir düzeye gelmiş olmasına bağlıdır. Buna göre insanların affedilmeleri veya azap edilmeleri Allah'ın önceden belirlediği temel ilkelere göredir. Bunlarda herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Mekke müşrikleri ise kendi kuruntularıyla hareket ederek farklı ilkeleri dayatmaya çalışmaktadırlar. Allah bu dayatmalar karşısında ısrarla kendi iznine, yani bidayette belirlediği *ilkelere* dikkat çekmektedir. Bu ilkeler de daha önce muhkem ayetlerde şefaatin tümden olmadığını beyân eden hakikatlerdir.[345] İzin ile ilgili diğer ayetler[346] incelendiğinde de Allah'ın ilmine paralel olarak izlediği yol ve yöntemine işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bahis konusu ayetlerde geçen terimlerin anlam seyri takip edildiğinde ve bütüncül bir şekilde Kur'ânî üslup dikkate alınarak okunduğunda, şefaatin reddedildiği umûm ayetlerin bu gibi ayetlerle tahsis edilerek müminlere şefaatin yolu açıldığı şeklinde bir anlayışa değil, bilakis onun imkânsızlığına işaret ettiği söylenebilir. Nitekim şefaat konusu, Kur'ân'ın en temel konusu olan tevhidle alakalı olduğu için, tevhide vurgu yapan tüm ayetler görülmeden şefaat konusunda bir kanaate varılmamalıdır.

Bu konuda bir diğer örnek Meryem Suresi 96. ayet[347] (*İman edip yararlı işler yapanlar, Rahmân'ın inayetiyle sevgi ve huzur içinde yaşayacaklardır.)* gösterilebilir. Şinkîtî mukaddimesinde, Kur'ân'da bir lafzın umûm gelmesini sonra başka ayetlerde husus gelen ifadelerin bu âmm lafza dâhil edilmesini Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyân yönlerinden kabul etmekte ve bu ayetle de konuyu izah etmektedir. Ona göre Meryem 96. ayette Allah, "inanıp yararlı işler yapanlar" şeklinde umûm bir ifade kullanmış, Tâhâ Suresi 39. ayette (..*Ey Mûsâ senin üzerine kendimden bir sevgi bıraktım (ki*

---

344 Yûnus 10/18.

345 Düzenli, **Kur'ân ve Şefaat**, s. 166-167.

346 Kadir 97/4; Şûrâ 42/51; Bakara 2/97-98, 221; Hûd 11/105; İbrahim 14/23.

347 اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُداًّ

*sevilesin..)* ise husûs bir ifadeyle sadece Mûsâ'ya seslenmiş, fakat bu husûsiyeti Meryem Suresi 96. ayetteki umûma dâhil etmiştir. Müellif hâss ifadeyi âmm ifadeye dâhil edişini de "Allah bir kulunu sevdiği zaman Cibrîl' onu sev der, o da yer ve göğe söyler, herkes onu sever. Bir kuluna buğz ettiği zaman da yerdeki ve gökteki herkes ona buğz eder. Böylece yeryüzünde sevilmeyen biri olur" hadisiyle desteklemiştir.[348] Bir başka deyişle, Tâhâ 39. ayetteki husûs ifadeyi, hadis yoluyla Meryem 96. ayetin şumûlüne katmıştır. Oysa her iki ayetin bağlamı birbirinden farklıdır ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olmaya müsait değildir. Kezâ Tâhâ Suresi 39. ayeti husûs olarak değerlendirmek için yeterli delil de yoktur. Zikredilen hadis ise burada ilgili ayetin tefsiri olmaktan ve bilgi vermekten ziyade bir bilinç uyandırmak ve konu hakkında anlamlandırmayı sağlamak için söylenmiş olmalıdır. Dolayısıyla bahis konusu her iki ayet, umûm-husûs şeklinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak değerlendirilmemelidir.

### 3.2.3. Mutlak-Mukayyed

İlk dönem İslâm usûl uleması tarafından, mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi ve mücmelin tebyîni gibi hususlar 'nesh' olarak mütalaa edilmiştir. Çünkü mutlak, kendisini kayıtlayan mukayyit karşısında zâhirî terk edilmiş bir nass durumunda olup, onun bu mutlak ifadesi ile amel edilmemektedir. Bilakis amel, kayıtlayan delil ile sabit hale gelmekte, böylece mutlak nass, bu haliyle mensuh durumunda olmaktadır. Aynı durum onlara göre âmmın tahsisi, mücmelin tebyini ve mübhemin tafsilinde de geçerlidir. Diğer taraftan şer'î bir hükmün, daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılmasına da nesh demektedirler.[349] Şâtıbî neshi kabul etse de bu hususta nakledilen rivayetler neticesinde mensûh addedilen ayetlerin çoğunu, mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi, mücmelin tebyîni ve mübhemin tafsîli şeklinde anlamış; fakat bütün bunları 'önceki hükmün kalkması' anlamında bir nesh olarak görmemiştir.[350] O, mutlakın takyîdinde mutlakın hükmünün kalkmayacağını, onunla amel edilmeye devam etmek gerektiğini söylemiştir. Şâtıbî'ye göre ne âmm-hâss, ne de mutlak-

---

348 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 279.

349 Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, Beyrut, 1985, s. 22; Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 79; Hassan, **a.g.e.**, s. 89.

350 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 79-85.

mukayyet, nâsih-mensûh durumuna düşürülmemelidir. Örneğin İbn Abbâs, Nûr Suresi 31. ayetinin nâsih *(Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı hariç, açmasınlar…)* Nûr Suresi 60. ayetin *(Evlenmekten ümidini kesmiş yaşlı kadınların, cinsel cazibelerini ortaya koymayacak şekilde giysilerini çıkarmalarında onlar için bir sakınca yoktur, bununla birlikte iffetlerini korumaya itina göstermeleri kendileri için daha hayırlıdır.)* mensûh olduğunu söylemiştir. Şâtıbî ise burada nesh olmadığını sadece daha önce geçen umûmun tahsîs edildiğini ifade etmiştir.[351]

Ayetlerde mutlak olan ifadenin kayıtlanabilmesi için delilin şart olduğu, delil bulunamadığı takdirde mutlakın mutlak üzere, mukkayetin mukayyet üzere kalması gerektiği söylenmiştir.[352] Örneğin Şinkîtî, Haşr Suresi 7. ayetin[353] (*..Peygamber size ne vermişse onu alın..)* mutlak bir anlam ifade ettiğini Enfâl Suresi 24. ayet[354] (*Ey iman edenler! Sizi hayat verecek şeylere çağırdıklarında Allah ve Rasûl'ünün çağrısına uyun..)* ve Mümtehine Suresi 12. ayetin[355] (*..marufa uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri konusunda..)* Haşr Suresi 7. ayeti kayıtladığını yani mukayyet hale getirdiğini belirtmiştir.[356] Buna göre "mukayyet" olan Enfâl ve Mümtehine sûreleri nüzûl sırasına göre "mutlak" olan Haşr Suresi'nden önce nâzil olmuştur. Müellifin mutlak-mukayyet şeklinde irtibat kurduğu ayetlerin bağlamı birbirinden farklı olması nedeniyle bu ilişkinin yeterli delilden yoksun olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bahis konusu ayetlerin bağlamına baktığımızda, Haşr 7. ayette Nâdiroğulları'nın Medine'den sürülmesi sonrasında elde edilen ganimetlerin paylaşımında, daha önce Câhiliye'de olduğu gibi bu ganimetlerin varlıklı ve güçlü kimselere verilmesine dair bir beklenti oluştuğu, fakat Allah'ın bunları, akrabalar, yetimler, fakirler ve tanrı misafirleri için harcamak üzere Hz. Peygamber'in uhdesine verdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla inananlar da peygamberin kararına uymalı, kendilerine ganimet uygun görüldüyse almalı, görülmediyse de şikayetçi olmamalıdır. Bu bir ilâhî emirdir ve itaat

---

351 Şâtıbî, **a.g.e**, C. III, s. 79, 82.

352 Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011/1432, C. II, s. 11; Suyûtî, **el-İtkân**, C. III, s. 557.

353 وَمَٓا اٰتٰيكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

354 يَٓا اَيُّهَا الَّذٖينَ اٰمَنُوا اسْتَجٖيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيٖيكُمْۚ

355 وَلَا يَعْصٖينَكَ فٖي مَعْرُوفٍ

356 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. X, s. 150.

gerekir. Nitekim Allah, elçisi vasıtasıyla bildirdiği emirlere karşı gelenleri çok çetin bir şekilde cezalandıracaktır.[357] Bu ayetin kayıtlayıcısı olarak gösterilen Mümtehine Suresi 12. ayette ise Müslüman olan ve Mekke'den Medine'ye hicret eden kimselerin daha önce yaptıkları hatalar sebebiyle hayıflanmaları üzerine, ilâhî emirlere uyma konusunda Hz. Peygamber'e asla karşı gelmeyeceklerine söz verirlerse daha önce işledikleri günahların affedileceği bildirilmektedir. Yine Şinkîtî tarafından bir diğer kayıtlayıcı ayet olarak zikredilen Enfâl 24. ayette de Hz. Peygamber'in müminleri düşmanla savaşmaya çağırdığında,[358] sayı ve teçhizatın azlığına bakılmadan onun çağrısına icabet etmek gerektiğinden bahsedilmektedir.

Mutlak olan ifadeler belirli bir esnekliğe sahipken, kayıtlanan ifadeler daraltılmış olmaktadır. Kayıtların aynı zaman periyodunda gerçekleşmesi mümkün ise de, bu, her zamanın kaydı anlamına gelmemelidir. Nitekim her anın kaydı o ana mahsus olup bütün zamanlara teşmil edilmemelidir. Nüzûl çağında kayıtlanan bir ayetin bütün zaman dilimlerinde de kayıtlanması doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Zira nüzûl toplumunun hafızası üzerinden, vakıaya mutabık olarak 'sözün halleri' şeklinde anlaşılabilecek mutlakın takyîdi, mübhemin tafsîli vb. hususlar, muhatap ve muhatabın bilgisi değiştikçe anlatımların da değişmesinden ibarettir. Bu doğrultuda fıkıhçıların en büyük çıkmazı, Kur'ânî üslûbun göz ardı edilmesidir.

#### 3.2.4. Mübhem

Ayetlerin mübhem olarak gelmesinin çeşitli sebepleri vardır:

1) Başka bir ayette açıklandığı için.

2) Mübhem olan durum herkes tarafından bilindiği için.

3) Açıklandığı durumdan daha beliğ olması için.

4) İsmen belirtilmesinde bir fayda bulunmadığı için.

5) Mübhem bırakılan durumun umumileştirilmesi için.

---

357 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 1252.

358 Mukâtil b. Süleymân, **a.g.e.**, C. II, s. 11.

6) İsmini belirtmeksizin tazim ifade eden bir niteliğini zikretmek için.

7) Bir noksan vasfı sebebiyle tahkir etmek için mübhem bırakılmıştır.[359]

Kur'ân-ı Kerim'de genel bir üslup özelliği olarak isimlerden daha çok, nitelikler ön plana çıkartılmaktadır. Çünkü Kur'ân, olaylar ve şahıslardan ziyade, onun üzerinden vereceği mesajı öncelemektedir.[360] Ayetlerde mevcut olan mübhemlik, vahyin ortamındaki muhatapların bilgisi dâhilinde olması sebebiyledir. Nitekim sözlü olarak inşâ edilen metinlerde şahısların bilinmesi, ismin yerine geçen zamirlerin kullanımını gerektirir. Kur'ân da bir süreç dâhilinde hitap olarak nazil olduğundan, devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşmanın bağlamı içinde anlaşılabileceği için isimlerin yerine zamirlerin kullanılması pek tabiidir. Kur'ân'da ism-i mevsuller önemli bir yer tutmaktadır. Bu ism-i mevsullerle anlatılan şahısların kimler olduğu, ilk muhataplar açısından bir mübhemlik tevlit etmez. Dolaylı muhataplar açısından ise bu şahısların kim olduğu belirsizdir.[361] Aslında çok ince detaylara dalmak ayetleri anlamada kilit rol oynamamaktadır. Çünkü Kur'ân'ın hedefi ayrıntı vermek değil, sahih bir tasavvur oluşturmaktır. Ayetlerin hem sözlü hitap şeklinde indirilmesi hem de yaşadıkları hayatın içine nazil olmasından dolayı ilk muhataplar için mübhem olmayan hususların nüzûl ortamından uzaklaştıkça dolaylı muhataplar açısından mübhem hale gelmesi tabii ise de bunu aşmanın yolu ve yöntemi, Kur'ân'da yer alan aynı mesaja sahip diğer ayetlere ve ayetlerin inişini çevreleyen koşullara yani tarihsel zemine müracaat etmektir. Aynı mesajın süreç dâhilinde tekraren vurgulanması da zihinlerin inşâsının bir gereğidir.

Kur'ân'ın kendisini beyân yönlerinden biri kabul edilen mübhemin tafsîli söz konusu olduğunda ilgili kavrama dair sorun, ayetlerin nüzûl sürecini dikkate almadan Mushaf tertibine göre okumak ve böylelikle daha önce tafsil edilmiş bir hususu "mübhem/kapalı/muğlak" zannedebilmektir. İkinci bir sorun ise mübhem kabul edilen ayetin nüzûl vasatına inilmemesi, yani "kime, neyi, ne üzerinden, nasıl?" anlattığının ve hitâbî yönünün göz ardı edilmesidir. Bütün bunlar dikkate alınarak ve ayetler bir

---

[359] Suyûtî, **el-İtkân**, C. IV, s. 800; Süleyman Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu, 2008, s. 168-171.

[360] Gezer, **a.g.e.**, s. 169, 171.

[361] Gezer, **a.e.**, s. 173, 177.

bütün halinde incelendiğinde, anlamayı zorlaştıran herhangi bir mübhemlik söz konusu olmayabilir. Eğer hala kapalılık devam ediyorsa, Allah tarafından bu kısmın açıklanmasında herhangi bir fayda gözetilmediği düşünülebilir.

Mısırlı düşünür Tâhâ Hüseyn'in de işaret ettiği gibi Kur'ân'ın inzâl sürecinde canlı bir diyalog ortamında vahye konu olan şahısların, sahâbe tarafından tanınması ve bilinmesinden dolayı isimleri zikredilmemiş, onlar, şunlar, bu, şu, vb şahıs zamirleriyle anlatılmıştır. Çünkü sözlü dilin tabiatı gereği böyle olması gerekir.[362]

Örneğin Zuhruf Suresi 17. ayette[363] (*Onlardan birine, Rahmân'a layık gördüğü şeyin (kız çocuğunun) müjdesi verilince öfkesinden yüzü mosmor olur)* "ma" ile kastedilen şeyin "kız çocuğu" olduğunun mübhem bırakıldığı, ancak bunun Nahl Suresi 58. ayetiyle[364] (*Onlardan biri kız çocuğuyla müjdelendiğinde yüzü öfkeden simsiyah kesilir.)* anlaşıldığı söylenmiştir.[365] Her iki ayetin de gerek metin içi gerekse metin dışı bağlamı incelendiğinde, müşriklerin, kız çocuklarından hoşnamadıkları için Allah'ın çocukları olarak düşündükleri melekleri, "Allah'ın kızları" olarak niteledikleri, onur ve övünç kaynağı kabul ettikleri erkek çocukları da kendilerine nispet ettikleri[366] görülür. Çünkü kabile anlayışına sahip Mekke'de baskınların fazla olması sebebiyle kız çocukları kaçırılıp kötü muamelelere maruz kalabiliyordu. Erkek çocuklar ise savaşa katılabilmeleri ve namus endişesi taşımadıkları gerekçesiyle el üstünde tutuluyordu. Bundan dolayı, birinin kız çocuğu olduğunda öfkelenir, bu durumu zül sayar, onları toprağa mı gömsün yoksa alçaltıcı duruma rağmen yanında mı tutsun[367] kara kara düşünürdü. Bahis konusu ayetlerde de müşriklerin sınırlanmış ve ötelenmiş, uzaklarda bulunan "yaratıcı" algılarından dolayı melekleri, "Allah'ın kulları" oldukları halde "kızları" diye nitelendirerek onları Allah'a, erkekleri ise

---

362 Tâhâ Hüseyn, "Kur'ân-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı" Çev. Said Hatiboğlu, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961, s. 150.

363 وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداًّ وَهُوَ كَظِيمٌ

364 وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداًّ وَهُوَ كَظِيمٌ

365 Halis Albayrak, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri**, İstanbul, Şule Yay., 2015, s. 116.

366 Taberî, **a.g.e.**, C. X, s. 15-16.

367 Nahl/16/59.

kendilerine nispet etmeleri, Allah nezdinde karşılık bulmakta, tevhidi zedeleyen bu anlayışın cezasız kalmayacağı bildirilmektedir.

Şinkîtî daha önce Nahl Suresi'nde bu konuya değindiği için Zuhruf Suresi 17. ayetin tefsirinde[368] oraya atıfta bulunmaktadır. Nahl 57-59. ayetlerin (*Fesubhanellah! Onlar kızları Allah'a nispet ediyorlar, beğendikleri de kendilerinin oluyor! Onlardan birinin kız çocuğu doğduğu zaman öfkeden yüzü simsiyah kesilir. Kötü bir durum kabul ettiğinden kız çocuğu olduğunu kabilesinden gizler, alçaltıcı biçimde onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Bakın işte, ne kötü bir yargıda bulunuyorlar!)* altında ise lafzı benzeyen birçok ayetle[369] istişhadda bulunarak Allah'ın evlat edinmekten münezzeh olduğunu ortaya koymaktadır.[370] Nahl Suresi 62. ayette ise (*Hoşlanmadıkları şeyi Allah'a nispet ediyorlar. En güzel akibetin kendilerinin olacağı şeklinde de yalan söylüyorlar. Kaçınılmaz olarak onlara ateş vardır ve oraya sürüleceklerdir.)* hoşlanmadıkları için Allah'a nispet ettikleri şeyin ne olduğunun mübhem bırakıldığını, fakat önce geçen Nahl Suresi 57 ve 58. ayetlerde bunun "kız çocukları", En'âm Suresi 100 ve Rûm Suresi 28. ayetlerde "Allah'a ortak koşulan varlıklar" olduğunun tafsil edildiğini söylemektedir.[371] Öncelikle tekrar ifade etmeliyiz ki, aynı konuşmanın devamı olan sözlerde bir mübhemlik söz konusu değildir. Yani Nahl 62. ayet öncesiyle beraber okunduğunda hoşlanmadıkları şeyin ne olduğu hususu siyak ve sibak sayesinde gayet açıktır. Dolayısıyla böyle bir durumda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden söz edilemez.

Müfessir Taberî ve Mâturîdî de bağlama vurgu yapmış, bahis konusu ayetle ilgili herhangi bir mübhemlik görmemişlerdir.[372] Yöntem olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini benimsediğini belirten İzzet Derveze ve İbn Âşûr da bu ayete dair herhangi bir mübhemlikten bahsetmemişlerdir.[373]

---

368 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. VII, s. 131-132.

369 Tekvîr 8-9; Necm 21-22; Sâffât 101-104; İsrâ 40; Zuhruf 16-18; Zümer 4; Tûr 39; Meryem 19/88-93.

370 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 192-197.

371 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 197.

372 Taberî, **a.g.e**., C. VII, s. 201; Mâturîdî, **a.g.e**., C. VI, s. 522.

373 Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. V, s. 150; Muhammed Tâhir b. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, ed-Daru't-Tunusiyye, 1984, C. XIV, s. 191-192.

Zuhruf 17 ve Nahl Suresi 62. ayetin nazil olduğu ortamda “ma” ile kastedilenin “kız çocukları” olduğu konusu mübhem olmamakla birlikte, bugün Kur’ân’ı bir Kitap olarak eline alan bizler için, literal ve parçacı bir şekilde ayetleri bağlamsız okuduğumuzda bazı mübhemliklerin oluşacağı muhakkaktır. Bütünlük açısından elbette tevhid ve şirkle ilgili bütün ayetler görülmelidir, fakat tefsir edilmeye çalışılan ayetteki mübhemliğin, diğer ayetler görülmeden kendi zemininde de anlaşılmadığını söylemek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Kezâ En’âm Suresi’nin, atıfta bulunulan ayetlerden önce nazil olduğunu ve tevhid-şirk ekseninde benzer konulara bol miktarda vurgular yaptığını görüyoruz. Rûm Suresi’nin ise Nahl Suresi’nden yaklaşık on üç sûre sonra nazil olduğu, böylece toplumda müzminleşen, kronik hale gelen “şirk” mevzusuna tekraren değinme ihtiyacının hasıl olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bir başka örnek olarak Mücadile Suresi 1. ayet[374] verilebilir. (*Kocası hakkında seninle tartışan ve şikayetiniAllah’a yapan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah yapıp ettiğiniz her şeyi duyar ve görür.)* Şinkîtî, siyakıyla beraber okunduğunda *zıhar* (kocanın karısına “artık bana anamın sırtı gibisin diyerek onunla birlikte olmamaya yemin etmesi) konusunu ele alan ayetlerle ilgili açıklamayı Ahzâb Suresi 4. ayetin tefsirinde yapmakta ve bu ayeti Mücadile Suresi’nin girişindeki ayetlerle irtibatlandırmaktadır. Ahzâp 4. ayette, zıharın son derece çirkin bir davranış olduğu ve kendisine zıhar yapılan kadının boşanmış olmayacağı, çünkü insanın kalbinin hem eşini hem annesini sevemeyeceği belirtilerek tıpkı Muhammed’in (a.s.) evlatlığı olan Zeyd’in de onun öz evladı olmayacağı üzerinde durulmakta, cahiliyeden kalma bu yanlış adetlerin terk edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Daha sonra problemin devam etmesi sebebiyle olmalı ki, tekrar Mücadile Suresi’nde aynı konuya değinilmekte ve bu defa kefaret ile meselenin halli yönünde ciddi bir adım atılmaktadır. Şinkîtî ise bahis konusu ayetlerle ilgili tarihsel bağlama değinmeksizin konuya daha çok ahkâm üzerinden yaklaşmakta ve sayfalarca zıharın kefareti üzerinde durmaktadır.[375]

---

374 قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي اِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا اِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

375 Şinkîtî, **Advâu’l-Beyân**, C. VI, s. 312-348.

Rivayetlere göre vahiy ortamında kocasıyla sorun yaşayan bu kadın Havle bnt. Hâkim veya bnt. Sa'lebe'dir. Kadının kocası ise Evs b. Sâmit'tir.[376] Vahiy de onların durumunu tasvir etmektedir. Dolayısıyla ilgili kişiler nüzûl vasatında bilindiği için isim yerine ism-i mevsulle anlatılmaktadır. Çünkü Kur'ân şahıslarla değil zihniyetlerle ilgilenmekte, bu minvalde her şeyin ve herkesin ait olduğu yere konumlandırıldığı sahih bir varlık tasavvuru inşâ etmeyi hedeflemektedir. Üstelik zıhar sadece Medine'ye mahsus olmayıp günümüzde de modern nice zıharlar (kocanın üçten dokuza şart yeminiyle kadından uzak durması, kocanın eşini beğenmeyip başkasıyla aldatması ve ondan ayrı yaşaması vb.) yaşanmaktadır. Nitekim ayetler bir kişi veya kişiler üzerinden bir meseleye değinmekte, örneklem sunmakta, fakat o kişileri/olayları aşarak benzer hususların her çağda başka insanlar tarafından da yaşanabileceğine işarette bulunmaktadır. Kezâ ikisi de Medenî dönemde nazil olan Ahzâp ve Mücadile surelerinden önce Mekkî sûrelerde ahlaka dayalı insan tasavvuru üzerinde bol miktarda durulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân bütünlüğü, Mekkî ayetlerin de görülmesini, hatta her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'ân'ın tümünden hareketle insan ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin tespit edilmesini gerekli kılmaktadır.

Bir diğer örnek ise Bakara Suresi 72[377] (*Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu konuda birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah gizlediğiniz şeyleri ortaya çıkaracaktır.)* ve 73. ayetlerdir.[378] (*Sonra (kesilen ineğin) bir parçasıyla ölüye vurun dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve size belki akıllanırsınız diye ayetlerini gösterir.)* Şinkîtî ilk ayette öldürülen kişinin kadın mı yoksa erkek mi olduğunun açıklanmadığını, ama devamındaki ayette yer alan "hu" zamiriyle erkek olduğuna işaret edildiğini ifade etmektedir.[379] Taberî ve Mâturîdî gibi müfessirler ise bahis konusu ayetle ilgili herhangi bir mübhemlikten söz etmemişlerdir.[380] Şinkîtî'nin mukaddimesinde Kur'ân'ın kendi kendisini beyân türleri arasında mübhemin tafsiline örnek olarak zikrettiği bu iki ayet, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olmaya uygun değildir.

376 Taberî, **a.g.e.**, C. X, s. 696.

377 وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّٰرَءْتُمْ فٖيهَاۜ وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَۚ

378 فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۜ كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى وَيُرٖيكُمْ اٰيَاتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

379 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 85.

380 Taberî, **a.g.e.**, C. I, s. 541-542: Mâturîdî, **Te'vîlât**, C. I, s. 494-495.

Zira devam eden aynı sözün akışı içerisinde konu açık hale geldiğinden herhangi bir kapalılıktan söz edilmemelidir.

Şinkîtî, Ahzâp Suresi 37. ayette[381] yer alan (..*Allah'ın açığa çıkaracağı şeyi içinde gizliyordun..)* ifadesinin mübhem bırakıldığını, Hz. Peygamber'in içinde gizlediği şeyin ayetin bu kısmında[382] (..*Zeyd onunla ilişiğini kestikten sonra seni onunla evlendirdik..)* açık hale geldiğini yani gizlediği şeyin Zeyneb ile evlenme isteği olduğunu belirtmektedir.[383] Hz. Peygamber'in içinde gizlediği şeyin ne olduğu hususu bir yana,[384] peşpeşe gelen ayetlerde bir mübhemlik olamayacağı gibi aynı ayet içerisinde de bir mübhemliğin söz konusu olamayacağı âşikardır.[385] Kur'ân'ın Kitap değil "hitap" olarak yani canlı söz ortamında nazil olduğu düşünüldüğünde anlamın delaleti açıktır; kapalı olsa bile konuşma devam ederken aynı bağlamda peşpeşe açıklanma imkânı hala mevcuttur. Behemehâl karşılıklı konuşma ortamlarında anlamda bir belirsizliğin olduğunu söylemek güçtür.[386] Kezâ Kur'ân ifadelerinin genel karakterine baktığımızda tahsîsten ziyade ta'mîm, takyîdden ziyade mutlaklığın söz konusu olduğu görülür. Mübhemâttan kabul edilen hususların, Kur'ân'ın bütün insanlığa hitap etmesinin bir sonucu olarak genel ve kuşatıcı bir ifade tarzı olduğu da söylenebilir.[387]

### 3.2.5. Müşkil

Kur'ân söz konusu olduğunda ihtilaf ve tenakuz vehminden anlaşılan, ayetler arasında birbirine zıt manalar olduğu sanısına kapılmaktır. Hâlbuki *"Kur'ân'ı tedebbür etmiyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından inzâl edilmiş olsaydı onda birçok*

381 وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ

382 فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا

383 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. VI, s. 354-355.

384 Konuyla ilgili bkz. Sevim Gelgeç, "Hz. Peygamber'in (a.s.) Zeyneb (r.a.) ile Evliliği –Müşkilu'l-Kur'ân Bağlamında-", **İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 1**, ed. Hidayet Aydar, Muhammet Ezber, İstanbul, Ensar Yay., 2017, s. 133-154.

385 Bir başka örnek için bkz. Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IX, s. 5-6.

386 Gezer, **a.g.e.**, s. 193.

387 Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'ân İlmi ve Tefsir İlmindeki Yeri", **AÜİFD,** C. XXXII, 1992, s. 177.

*tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!"*[388] buyuran Allah kelamı bundan münezzehtir.[389] Zira insanlığa bir hidayet rehberi olarak ikram edilen Kur'ân-ı Kerîm kendi içinde tutarlı ve çelişkiden uzak bir kitaptır. Nassın kendisinde ihtilaf olmasa bile, parçacı düşünme, hitabın nazil olduğu zemini göz ardı etme, hakikati anlamlandırmada farklılık, muhtelif konu ve konumları merkeze alma, yani yorumcunun zihninin önceden şekillenmiş olması gibi hususlar, nasslardan dolayı ihtilaf varmış gibi bir izlenim verebilmektedir.[390]

Zerkeşî'ye göre ayetlerde ihtilaf gibi görünen sebeplerden biri, ayette geçen ifadenin muhtelif nevileri ve safhalarından kaynaklanmasıdır. Örneğin Âdem'in Âl-i İmrân Suresi 59. ayette topraktan, Hicr Suresi 26. ayette işlenebilen balçıktan, Saffât Suresi 11. ayette yapışkan çamurdan, Rahmân Suresi 14. ayette ise pişmiş kuru çamurdan yaratıldığı bildirilmektedir. Bunlar farklı lafızlardır, her birinin durumlarına göre muhtelif manaları vardır. Fakat bunların aslı topraktır. Bu farklılıkların her biri de toprağın özelliklerinden kaynaklanmaktadır.[391] Dolayısıyla Zerkeşî, ilgili ayetleri yaratılışın nasıllığına dair bir bilgi olarak anlayıp yorumlamaktadır. Hâlbuki Kur'ân'ın sistematiğine göre kuru bir bilgi vermek suretiyle bilinç inşâ edilmez, fakat var olan bilgiyi kullanmak suretiyle varlığa dair bir tasavvur oluşturulabilir. Nitekim Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini gerçekleştirebilmek için de bilgi düzeyinde bir irtibat değil, ancak olgu üzerinden bir irtibatlandırma yapılabilir. Üstelik bu ayetlerden hareketle ilk insanın yaratılışı ile ilgili Kur'ân'dan bir yaratılış modeli ve şeması çıkarmak da pek mümkün görünmemektedir.

Suyûtî, ayetler arasında tenakuz görüldüğünde nasıl bir yol ile çözülmesi gerektiğine dair Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihi Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşünü aktarmaktadır: "Ayetler arasında tenakuz görüldüğünde, telif ve tertibinde zorluk ortaya çıktığında takip edilecek yol, ayetlerin nüzûl sırasına bakmaktır. Sonradan nazil olan ayetler, önceden nazil olan ayetlere tercih edilir. Bunun

---

388 Nisâ 4/82.

389 Zerkeşî, **a.g.e.**, C. II, s. 31; Suyûtî, **el-İtkân**, C. III, s. 549.

390 Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği**, İstanbul, İnsan Yay., 2003, s. 380.

391 Zerkeşî, **a.g.e.**, C. II, s. 36.

da adı nesihtir. Şayet ayetlerin nüzûl sırası bilinmez, icma da bu iki ayetten biriyle amel edilmesi şeklinde ise, ameli üzerinde icma edilen ayetin nasih olduğu ortaya çıkmış olur. Kur'ân'da birbirine zıt görünen iki ayetin bu durumunun giderilmesi saydığımız iki yoldan biriyle olur."[392]

Nâsih, "önce nazil olan ayetin hükmünü ortadan kaldıran", mensûh: "kendisinden sonra gelen ayetle hükmü ortadan kalkan" demektir.[393] Kadim geleneğimizde bazı Kur'ân ayetlerinin neshedildiği düşüncesinin ilk olarak nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle beraber Yahudilerin neshe "çelişki" üzerinden itiraz etmeleri, bir başka ifadeyle Muhammed'in (a.s.) Allah'tan aldığını iddia ettiği mesajın çelişkilerden ibaret olduğunu, Allah'ın sözünün ise bir beşer gibi çelişkili olamayacağını, dolayısıyla kendisinin uydurması olduğunu iddia etmeleri, neshin zeminini oluşturmuştur denilebilir. Nitekim Yahudilerin kıblenin değişmesiyle ilgili öne sürdükleri argümanların yanısıra Mekke'de müşrikler tarafından vahyin kaynağına dair yapılan itirazlar da[394] bunu doğrular mahiyettedir.[395] Kur'ân'daki bazı ayetlerin[396] verdikleri cevaplar da bizzat bu algılama üzerinden bir kavramsallaştırma ile devam etmiştir.[397] Kuvvetle muhtemeldir ki İslam uleması da, görünüşte birbirleriyle çelişki varmış gibi vehmettiren bazı Kur'ân ayetlerini uzlaştırma konusunda zorlandıkları zaman -bir çözüm olarak- bu teoriyi benimsemişlerdir. Hatta onlar Kur'ân'da yer alan bazı ayetleri[398] de bu düşüncelerini destekler mahiyette bulmuşlardır. Kanaatimizce nesh teorisinin gelişim aşamalarında, nesh kelimesinin anlamında meydana gelen değişiklik, teoriyle ilgili büyük karışıklıklara sebep olmuştur. Çünkü bazı sahâbe ve ilk devir uleması nesh kelimesini, 'istisna', 'tahsis' ve önceki bir ayetin 'beyân'ı anlamlarında kullanmışlardır. Böylece onlar, bir ayetin diğerini nesh ettiğini söyledikleri zaman, bununla, bu ayetin diğerini tamamen iptal

---

392 Suyûtî, **el-İtkân**, C. III, s. 556.

393 Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'rifât**, İstanbul, 1265, s. 110; M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul, Ekin Yay., 2004, s. 87.

394 Nahl 16/101.

395 Geniş bilgi için bkz. Selim Türcan, **Neshin Problematik Tarihi**, Ankara, Otto Yay., 2017, s. 41-43.

396 Bakara 2/106.

397 Türcan, **a.g.e.**, s. 43.

398 Bakara 2/106; Nahl 16/101; Ra'd 13/39.

edip yürürlükten kaldırdığını değil, ayetten çıkarılabilecek yanlış anlamaları giderip onu açıkladığını ifade etmiş oluyorlardı. Bunu da ayetleri birbiriyle karşılaştırmak suretiyle yapıyorlardı. Daha sonraları ise nesh kelimesinin farklı anlamları karıştırılmış ve kesin bir çizgiyle birbirinden ayrılamamıştır.[399] Örnek verecek olursak, İbn Abbâs, *"Şairler (e gelince) onlara da sapıklar uyar. Onların her vadide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?"* cümlesinin, *"Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar müstesna"* cümlesiyle neshedildiğini söylemiştir. Görüldüğü gibi ikinci kısım, önceki cümle içindeki genel ifadeden bir istisna niteliğindedir. Bütün bunlar göstermektedir ki, sahâbe ve tâbiîn, nesh kelimesini, daha sonra kazandığı anlamlardan oldukça farklı bir anlamda kullanmışlardır. Böyle bir karışıklık sonucunda da zaman içerisinde bugün anlaşıldığı şekliyle bir nesh teorisi üretilmiştir.[400]

Nesh teorisinin geçmişinin Hz. Peygamber dönemine kadar uzandığı söylense de bu imkân dâhilinde değildir. Çünkü Hz. Peygamber'den bize mensûh ayetlerin varlığına dair herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. Şayet Kur'ân'dan bazı ayetler neshedilmiş olsaydı Hz. Peygamber'in bunu insanlara açıkça göstermesi, böylesine önemli bir meseleyi insanların takdirine bırakmaması gerekirdi. Asıl konumuz nesh olmadığı için sözü daha fazla uzatmıyoruz; ancak birbirleriyle nâsih-mensûh ilişkisi kurulan ayetleri de, diğer irtibatlandırılan ayetler gibi konularından/ortamlarından hareketle ve Allah'ın bir süreç dâhilinde tedrici bir yol izlediğini göz ardı etmeden anlayıp yorumlamak icap ettiği kanaatini taşıyoruz.

Şinkîtî de nesh teorisini benimsemekte ve tefsirinde müşkil gördüğü hususlarda bu ilişkiyi kurmaktadır. Hatta Atiyye Muhammed Sâlim, Şinkîtî'nin vefatından evvel son Ramazan ayındaki bir dersinde daha önce *Def'u Îhâmi'l-İddırâb* adlı risalesinde

---

399 İbn Kayyım, **İ'lâm**, C. I, s. 12; Ahmed Hassan, **a.g.e**., s. 89.

400 Ahmed Hassan, **a.e.,** s. 89-90.

onun mensûh olduğunu söylediği haram aylarla ilgili ayetlerin[401] muhkem olduğunu ve bu görüşünden döndüğünü aktarmaktadır.[402]

Şinkîtî, Hz. İsâ'nın göğe kaldırılmasına delil olarak gösterilen Âl-i İmrân Suresi 55. ayetin[403] (*Hani bir zamanlar Allah İsâ'ya şöyle demişti: "Ben seni vefat ettireceğim, seni layık olduğun makama[404] yükselteceğim..)* lafzının İsâ'nın öldüğünü vehmettirdiğini, fakat Nisâ Suresi 157[405] ve 159[406] gibi ayetlerde İsâ'nın öldürülmediğinin hatta ölümünden önce Ehl-i Kitâb'ın ona iman edeceğinin belirtildiğini dolayısıyla ilgili ayetlerin birbirine zıtmış gibi göründüğünü ifade ederek bu işkâlin çözümü için üç görüş sıralamaktadır. Bunların ilkine göre ayette yer alan مُتَوَفِّيكَ ifadesi İsâ'nın ölümünün geçmişte veya şimdi olduğuna delalet etmez, günlerden birinde vefat edeceğine işaret eder. İkinci görüşe göre vefat ettirmeden kasıt "uyutma"dır. Bu durumda mana, "uykuda seni kendi nezdime yükselteceğim" şeklindedir. Nitekim Allah bazı ayetlerde[407] uykuyu "tefevvî" kelimesi ile anlatır. Üçüncü görüşe göre ise اِنِّي مُتَوَفِّيكَ ifadesi ism-i fâil olup bir şeyi alıp elde etmeye denir. Tıpkı bir kimse borcunun tamamını tahsil ettiğinde "teveffa" dendiği gibi. Bu durumda da ayet, "seni diri olarak onlardan alacağım" anlamına gelir. Taberî de bu görüştedir.[408] Müellif bu görüşlerin telif yolunun İsâ'nın birkaç saat ya da birkaç gün ölü kalıp sonra diriltilmesi olabileceğini, fakat bunun da İsrâiliyat'a dayandığının açık olduğunu belirtmekte[409] ve sözlerini Hz. Peygamber'in İsrâiliyyât'ı tekzip ve tasdik etmeyi yasakladığını ilave ederek tamamlamaktadır.[410] Kanaatimizce Şinkîtî, esasen var olduğunu düşündüğü işkâli çözmüş görünmemektedir.

---

401 Tevbe 9/5, 36-37.

402 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. I, s. 30.

403 اِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسٰٓى اِنّ۪ي مُتَوَفّ۪يكَ وَرَافِعُكَ اِلَيَّ

404 Râzî, **a.g.e**., C. VIII, s. 327-328.

405 وَقَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَس۪يحَ ع۪يسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّٰهِۚ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْۜ وَاِنَّ الَّذ۪ينَ اخْتَلَفُوا ف۪يهِ لَف۪ي شَكٍّ مِنْهُۜ مَا لَهُمْ بِه۪ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَق۪يناًۙ

406 وَاِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِه۪ قَبْلَ مَوْتِه۪ۚ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَه۪يداًۚ

407 En'âm 6/20; Zümer 39/42.

408 Taberî, **a.g.e**., C. III, s. 243.

409 İbn İshâk bu görüşün Hıristiyanların zu'mu olduğunu, onların, İsâ'nın gündüz yedi saat öldürülüp sonra diriltildiğine inandıklarını aktarmaktadır. Taberî, **a.g.e**., C. III, s. 245.

410 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. X. s. 30-31.

Bahis konusu ayetin içinde geçtiği Âl-i İmrân Suresi muhtemelen hicri üçüncü yılda Uhud savaşından sonra nazil olmaya başlamıştır. Rivayetlere göre sûrenin ilk seksen küsur ayeti, Necran'dan Medine'ye gelen altmış kişilik bir grupta bulunan Hıristiyan din adamlarının Muhammed (a.s.) ile diyalogları esnasında İsâ Mesih'in teolojik kimliğini tartışmaya açarak ona ulûhiyet atfetmeleri neticesinde inmiştir.[411] Dolayısıyla sûrenin başından itibaren ayetler Hz. İsâ'ya isnad edilen ulûhiyeti ve teslis akidesini reddiye mahiyetindedir. Âl-i İmrân 55. ayetindeki اِنّ۪ي مُتَوَفّ۪يكَ ifadesinde Allah, "Senin canını alacak olan (o Yahudiler değil) Benim.." buyurmaktadır. Dolayısıyla İsâ'yı biz öldürdük diyen Yahudilerin iddialarına da bir reddiye olup bu ifadeye göre İsâ ölmüştür; fakat O'nun ölümü, Allah'ın izni ve iradesine rağmen değil, O'nun yasaları ve iradesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Buradaki Allah merkezli (teosentrik) dil dizgesini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir. Böylece Allah, melikiyet diliyle meydan okumakta ve "Bir kimsenin canı alınacaksa onu ancak Ben alırım" buyurmaktadır. Yine Âl-i İmran 55. ayetteki وَرَافِعُكَ اِلَيَّ ifadesi, Hz. İsâ'yı Yahudilerin iftiralarından arındırmaya ve onurlandırmaya işaret eder. Çünkü onlar İsâ'nın annesini iffetsizlikle suçluyor, İsâ'ya veled-i zina diyor, İsâ'yı öldürdüklerini iddia ediyorlardı. Ayrıca Hz. İsâ'nın ölümü ve ref' edilmesiyle ilgili ayetler, Medine'de Hz. Peygamber'i ölümle tehdit eden, kumpaslar kurmaya hazırlanan, suikast planı yapan Yahudilere karşı Allah'ın elçisinin ilâhî koruma altında olduğu mesajını içerir. Öyle ki Yahudiler "İsâ'yı şöyle öldürdük" gibi anlatılarla adeta Hz. Peygamber'e aba altından sopa gösteriyorlardı. Medenî dönemin sonlarında nazil olan Mâide Suresi 67. ayetteki (*Allah seni insanlardan koruyacaktır..)* ayeti de Allah'ın nebisine açıkça sahip çıktığını deklare eder.[412]

Şinkîtî'nin Âl-i İmrân Suresi 55. ayet ile irtibat kurduğu Nisâ Suresi 157. ayet (*"Allah elçisi Meryem oğlu İsâ'yı öldürdük" demeleri yüzünden. Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler, lakin ona benzer kılındı..)* Nisâ Suresi 158. ayet (*Bilakis Allah onu kendi katına kaldırdı.)* ve 159. ayetler (*Ehl-i Kitap'tan her biri*

---

411 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî el-Vâhidî, **Esbâbü'n-Nüzûl**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991, s. 53.

412 Mustafa Öztürk, **Nüzûl-ü İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?**, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019, s. 49-57.

*ölmeden önce mutlaka ona iman edecektir..)* kendi bağlamında okunduklarında herhangi bir müşkile neden olmamaktadır. Çünkü ayetler ne İsâ'nın göğe kaldırılmasıyla ne de nüzûl-ü Îsâ ile alakalıdır. Bu durumda Şinkîtî'nin, ayetleri arka planında gerçekleşen olguları dikkate almadan literal bir şekilde anlayıp yorumlaması müşkile neden olmuştur, denilebilir. Nisâ Suresi 159. ayette Nüzûl-i İsâ meselesiyle ilişkilendirilen "bihî" ve "mevtihî" lafızlarındaki zamirler bazı tâbiîn müfessirlerine göre İsâ'ya racidir. Bu yoruma göre İsâ ölmemiştir; kıyamet günü yeryüzüne inecek ve ölmeden önce Ehl-i Kitap'tan herkes ona iman edecektir. Diğer bir yoruma göre ise ayetteki ifade, "Ehl-i Kitap'tan herkes kendi ölümünden önce İsâ'ya iman edecektir".[413] Tâbiîn müfessirlerinden nakledilen bu görüşler, onların öyle inandıklarını ve bildiklerini mi gösterir, yoksa Ehl-i Kitap'tan duyduklarını aktardıkları yönünde mi anlaşılmalıdır?[414] Zira Ehl-i Kitap İsâ'nın öldükten bir süre sonra diriltilip göğe kaldırıldığına, kıyamete yakın yeryüzüne inip Tanrı krallığını kuracağına ve herkesin onun mümini olacağına inanıyordu.[415] Nisâ 159. ayetin metin içi, metin metin dışı bağlamı ve Kur'ân bütünlüğündeki yeri, İsâ'nın nüzûlünün hakikatinden öte Medenî dönemdeki Ehl-i Kitab'ın tasavvuru üzerinden yine kendilerine bir cevap ve Rasulullah'a teselli mahiyetindedir.

Tenzil çağında ayetler, Hz. Peygamber ile teşrik-i mesaide bulunanlar ve nüzûle tanıklık edenler tarafından sorunsuz bir şekilde anlaşılmış, herhangi bir müşkil, mücmel ve mübhem söz konusu olmamıştır. Çünkü bu kimseler ayetlerde geçen ifadelerin hangi şartlar altında, kime, niçin ve ne söylendiğini bilmekte, hayatın içinde bizzat tecrübe etmekteydiler. Bu minvalde tefsir ilminin temel amacı, Kur'ân'ı nüzûl şartlarından koparmadan okumak ve böylece ortaya çıkabilecek müşkillere, mücmellere, mübhemlere mani olmaktır. Kur'ân'ı gerek ayetlerin ihsas ettirdiği metin dışı bağlamdan hareketle, gerekse bu ortamı resmeden rivayet verilerini titizlikle inceleyerek bizzat inzal edildiği ortamın içerisinde sahâbe neslinin anladığı şekliyle

---

[413] Taberî, **a.g.e.**, C. IV, s. 253-260.

[414] Ehl-i Kitap'tan duymuş olduklarına dair bir örnek için bkz. Râzî, **a.g.e.**, C. XIV, s. 104; Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. IV, s. 52.

[415] Hakan Olgun, **Yahudi-Hıristiyan Geleneğinde Nuzul-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?**, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019, s. 29.

okumak, ortada müşkil, mücmel, mübhem gibi problemlerin kalmamasını sağlayabilecektir.[416]

Yine mücmel, mübhem ve müşkil gibi görünen hususların açıklığa kavuşturulması için, Mekkî-Medenî süreçlerinin iyi takip edilmesi ve Mekkî ayetlerde yer alan dayanaklarının hesaba katılması gerekir. Böylece, Kur'ân'ın bütünü dikkate alınarak yapılan bu türden atıflar, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olmaya da müsait hale gelirler.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yöntemi kabul edilen mücmelin tebyîni, mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi, mübhemin tafsîli vb. hususlar, aslında, bir süreç dâhilinde mümin şahsiyetin inşâsını hedefleyen Kur'ân'ın, bir konunun farklı yönlerini gerekli gördüğü zaman ve zeminde gündemine alarak toplumda kökleşmiş olan hususları değiştirip dönüştürmesi (tashih) ya da tümden ortadan kaldırması (ilğa) amacına matuftur. Zira, bir toplumda kronikleşmiş olan problemlerin, tek seferde çözüme kavuşturulamayacağı muhakkaktır. Nitekim Kur'ân da, aynı hususun muhtelif veçhelerine bazen muktezâ-i hale göre farklı zamanlarda, bazen de peşpeşe aynı konuşmada değinerek hedeflediği değişim ve dönüşümü gerçekleştirmektedir.

Ayrıca malumdur ki ayetler, -âmm-hâss konusu çerçevesinde- özel bir sebebe binaen nâzil olsalar bile anlam bakımından, bu özel sebebi aşmaktadır.[417] Zira Kur'ân, nazmı muciz bir kelam olup sadece nazil olduğu tarihe mahkûm olmamaktadır.

### 3.2.6. Rivayet Tefsiri

Bu başlık altında ele alacağımız son kavram, ilk maddesi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olan "rivayet tefsiri"dir. İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı menkûlâttan kabul ettiğini daha önce ifade etmiştik. Bu durumda onun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini "rivayet tefsiri" olarak değerlendirdiği söylenebilirse de o bu yönteme "rivayet tefsiri" başlığı altında yer vermemiştir. Nitekim İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı anlama yönteminin ilk

416 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 1152.
417 Ebû Zeyd, **İlahi Hitâbın Tabiatı**, s. 274.

maddesi, tefsir metotlarının en iyisi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir.[418] Çağdaş dönemde öne çıkan rivayet tefsirinin tanımı ise şöyledir: "Kur'ân'ı öncelikle Kur'ân'la, Kur'ân'da bulunamadığı takdirde sünnetle ya da sahâbe sözleriyle, buralarda da bulunamazsa tâbiîn sözleriyle açıklamak."[419] Bu tanım, yeni sayılabilecek bir tanımlama olup kadim kaynaklarımıza dayanmamaktadır.[420] Bildiğimiz kadarıyla Zürkânî (ö. 1367/1947) rivayet-dirayet ayrımını belirginleştirerek Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini de "me'sur tefsir"in ilk maddesi olarak kabul etmiştir.[421] Zürkânî'den başka "Rivayet Tefsiri" kavramına kitaplarında yer veren çağdaş âlimler de rivayet yoluyla tefsirin bu dört çeşit olduğunu ifade etmişlerdir.[422] Örneğin Zehebî (ö. 1977) aynı şekilde yukarıdaki dört tefsir çeşidini "Rivayet Tefsiri" başlığı altında zikretmiştir.[423] Me'sur tefsir de denilen rivayet tefsiri kavramı, genel anlamda seleften nakledilen her şeye verilen isimdir. Istılahta ise bu isim, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelenlerden nakledilenlere verilir.[424] Buna göre Nahl Suresi 44. ayetten hareketle Rasulullah'ın Kur'ân'ı açıklama görevi olduğu, dolayısıyla ondan tefsire dair bir rivayet gelmişse bununla kifayet edilmesi gerektiği ve başka söze hacet kalmayacağı söylenmiştir.[425] Rivayet tefsirinin bağlayıcılığı ve mutlaka alınması gerektiği üzerinde durarak, onun sağlam bilginin yolu olduğunu savunanlar da olmuştur.[426] Diğer taraftan rivayet tefsirinin ilk maddesi olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen tefsire dair nakillerin ayrılması (birinde bulunamazsa

---

418 İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. XIII, s. 84.

419 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Bedi' Seyyid el-Liham, Daru Kuteybe, Dımeşk-Suriye 2010, C. II, s. 17; Zehebî, **a.g.e.**, C. I, s. 103. Zürkânî, tâbiînden söz etmez iken Zehebî onu da eklemiştir.

420 Saliha Türcan, "Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi**, **Ankara Üniv., Sosy. Bil. Enst.)**, Ankara, 2011, s. 39.

421 Zürkani, **a.g.e**, C. II, s. 16.

422 Zürkani, **a.e.**, C. II, s. 16-20.

423 Zehebî, **a.g.e.**, C. I, s. 152. bak

424 Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı Ve Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 20 (2009/2), s. 5.

425 Suyûtî, **el-İtkân**, C. IV, s. 875.

426 Menna' b. Halîl el-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, y.y., Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000, s. 360.

ötekine geçilmesi), Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin daha çok lafız ve lafız üzerinden konu benzerliği olan ayetlerin irtibatlandırılması şeklinde anlaşıldığını gösterir.

Tefsiri sadece Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen nakiller olarak kabul eden anlayış, ayetlerin başka ayetlerle izahını da aynı bakış açısıyla değerlendirmiş ve naklî tefsir içinde mütalaa etmiştir.[427] Bir başka ifadeyle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet tefsiri kapsamında ele alınmasındaki temel düşünce, bu tür tefsir faaliyetinde bir nakil işleminin mevcut olmasıdır. Yani müfessir bir ayeti tefsir ederken, bahis konusu ayetle aynı muhtevayı paylaşan, başka bir ayeti nakletmektedir.[428] Çağdaş müelliflerden Mustafa Müslim de Kur'ân'ın Allah'tan bir nakil olması hasebiyle onu rivayet tefsirinden addetmektedir.[429] Kur'ân'ın tevatüren bir nakil ve başlı başına ilâhî açıklamalardan müteşekkil olduğunda bir şüphe bulunmamakla beraber tefsirin, "nüzûl ortamına ışık tutan her türlü veri" olduğuna dair kanaatimizi daha önce belirtmiştik. Hz. Peygamber'in birkaç münferit hadise dışında Kur'ân'ın anlaşılamayan ayetlerini açıkladığına dair bize ulaşan bir bilgi olmadığı gibi sahâbeden nakledilen tefsire dair rivayetlerin de sınırlı sayıda olduğunu yukarıda izah etmiştik. Tefsir rivayetlerinin yüzde seksen kadarının İbn Abbâs'tan geldiği ve onun da yaşı itibarıyla ilâhî hitapla değil daha çok **Kitap**la karşı karşıya olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın pek fazla ayetin nüzûlüne tanıklık ettiği söylenemez.[430] Üstelik burada İmâm Şafiî'den nakledilen "Tefsirde İbn Abbâs'tan yüz civarında rivayet gelmiştir" sözü de hatırlanmalıdır.[431] Bu hususta yukarıda Mâturîdî'nin çabalarından söz edilmişti. O, her sahâbenin tefsir rivayetini kabul etmemiş, sahâbenin hüccet ehli oluşunu ve ayetin inişini müşahede etmiş olmasını şartını koşmuştur.[432] Buna karşılık ehl-i hadis, diğer rivayetlerin berhevâ olması

---

427 Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir –Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-tefsîr'i Örneği-", **SÜİFD**, ed. Mehmet Bayyiğit, s. 251.

428 Ahmet Abay, Yahya Yaşar, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği", **International Periodical for the Languages**, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 11/7, Spring 2016, p. 1-16, s. 5.

429 Mustafa Müslim, **Menâhicu'l-Müfessirîn et-Tefsîr fî Asri's-Sahâbe**, Riyâd, Dâru'l-Müslim, 1415, s. 23.

430 Coşkun, **Tefsirin İlk Çağları**, s. 365, 368-369.

431 Suyûtî, **el-İtkân**, C. II, s. 1233.

432 Mâturîdî, **Te'vîlat**, C. I, s. 349.

endişesiyle tüm sahâbe rivayetlerini kabul etmiştir. Böylece sahâbenin tamamı mutlak adil kabul edilmiş ve bu nesillere nispet edilen rivayetler hakkındaki eleştiriler kolaylıkla reddedilebilmiştir. Hatta neredeyse İslâm'ın ilk bir asrı sorgulanamaz bir zaman dilimi haline getirilmiştir.[433] Hâlbuki Mâturîdî'nin tefsir-te'vîl ayrımındaki temel amacı, keyfî te'vîlleri ve çok anlamlılığı engelleyerek murad-ı ilâhîye ulaşmaktır.

Rivayet tefsiri kavramının içeriğini oluşturan bilginin aslı (rivayet tefsirinin dört çeşit oluşu) İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir* isimli eserinden alınmış olmalıdır. Zürkânî, Zehebî gibi bazı müellifler -içeriğini değiştirmeden- İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir metotları" kavramını kaldırarak yerine "Rivayet Tefsiri" kavramını yerleştirmişlerdir. Onların İbn Teymiyye'nin tanımını kendilerine esas aldıklarına dair en önemli delil ise tâbiîne ait tefsirlerin rivayet türünden mi yoksa dirayet türünden mi sayılacağı hususundaki görüş ayrılığını İbn Teymiyye'nin 'Mukaddime' adlı risalesinden nakletmiş olmalarıdır. Hâlbuki Zürkânî ve Zehebî, tâbiîn tefsirinin "rivayet tefsiri"nden sayılıp sayılamayacağı konusundaki ihtilafı aktarırken, İbn Teymiyye Mukaddime'sinde tâbiîn tefsirinin delil olup olamayacağı hususunu tartışmıştır.[434] Zira "rivayet tefsiri" terimi sonraları ihdas edilmiş olup öncesinde yalnızca "tâbiîn tefsiri"nin delil olup olamayacağı meselesi üzerinde durulmuştur.[435]

Tarihsel süreçte manayı lafza, anlamayı da dile has kılan yaklaşım tarzı, seleften gelen nakli esas aldığı durumlarda lafzın hâkimiyeti öne çıkmaktadır. Çünkü bu nakledilen haberler "lafızlar" aracılığıyla aktarılmaktadır. Kezâ murad-ı ilâhînin, selefin anladığı anlam olduğunun kabul edilmesinde, yine lafız "egemen" konumdadır.[436] Kanaatimizce lafzın otoritesi ile lafzın kutsal kabul edilmesi aynı şey değildir. Câbirî gibi düşünenlerin itirazlarının da lafzın kutsala büründürülmesine yönelik olduğu söylenebilir. Diğer taraftan anlaşılmaya çalışılan ayetin altına bir

---

433 Sancar, "a.g.m.", s. 382-383.
434 Aydın, "a.g.m.", s. 10.
435 Aydın, "a.m.", s. 10.
436 Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 695-696; Maşalı, **Gâî Yorum**, s. 76-77.

rivayet yerleştirildiğinde, o rivayet adeta mutlaklaştırılmakta ve kutsanmış olmaktadır. Hâlbuki ilgili rivayetin de bir tür dirayet olduğu göz ardı edilmemelidir. Aslında her bir rivayet, dirayetten müteşekkildir. Behemehâl, rivayeti kendi algı ve anlamlandırması üzerinden aktaran da bu işi dirayetiyle yapmaktadır. Fakat rivayet söz konusu olduğunda, tefsiri rivayetten ibaret olarak görenler, genellikle dirayet yönünü dikkate almamakta ve böylece rivayet sorgulanamaz hale gelmektedir. Bu durumda da söylenen değil söyleyen merkeze alınmış olmaktadır. Söyleyenin merkeze alınması durumunda da yığınlarca rivayet söyleyene izafe edilebilmekte ve rivayet gücünü söyleyeninden almaya başlamaktadır. Sonuçta söz uçmakta ve söyleyenin ismi kalmaktadır. Söyleyen de kutsala büründürülmüş bir isim olunca kendisine her türlü görüş nispet edilebilmektedir. O rivayetten hareketle "Allah böyle dedi" denildiğinde de üzerine başka söz söylenemeyceği açıktır. Dolayısıyla rivayet meselesi, tefsirin handikaplarından biridir. Elbette seleften gelen tefsir rivayetlerinin göz ardı edilmesi gerektiğinden söz etmiyoruz. Bizim itiraz ettiğimiz şey, "rivayet tefsiri" olarak tesmiye edilen bu kısmın, dirayetten yoksun olarak ve sorgulanamaz kabul edilmesidir. Nitekim aktarılan söz bir kişiye ait olsa da bunun dirayet olduğu unutulmamalı ve kritize edilebilmelidir.

Ayrıca, önce sözlü halde iken sonra yazıya geçirilen metinlerin ravi tasarrufuna açık olduğu da unutulmamalıdır. Bu durumda ravinin kullandığı senet zinciri, kabilesi, olayları nasıl değerlendirdiği, dünya görüşü, mensup olduğu fırka veya akım gibi pek çok husus, rivayetin metne dönüşmesinde etkin olan amillerden bazılarıdır.[437] Zira her bir kimse yaşadığı ortamdaki hadiseleri kendi zaviyesinden algılamakta ve anlamlandırmaktadır. Bu konuda duyarlılığı ile bilinen İmâm-ı Azam Ebû Hanife'ye göre Kur'ân, akıl ve tarihi gerçeklerle çelişen haber-i vahidleri benimsemez. O, bu tür hadislerin metninin Kur'ân'a arzedilmesi gerektiğini savunur ve kendisi de bizzat bunu uygular. Zira Hz. Peygamber Kur'ân'a muhalefet eden bir beyanda bulunmaz. Şayet Kur'ân'ın hilafına bir hadis varsa bunun Hz. Peygamber sözü olamayacağını söyler. Aynı zamanda Ebû Hanife bu tavrının Hz. Peygamber'in sözünü red veya

[437] İsrafil Balcı, "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Ravi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 3, Sayı 2, Güz 2008 (105-125), s. 106.

tekzip etmek anlamına gelmediğini, hadisi nakleden kişiyi reddettiğini, böylece ithamın da Hz. Peygamber'e değil nakledene rücû' edeceğini ifade eder.[438]

Bir rivayetin çoğunluk tarafından kabul edilip, ayetin tefsiri olarak mutlaklaştırıldığında ne gibi sonuçlara müncer olduğunu görebilmek için Garânîk hadisesiyle ilişkilendirilen Hac Suresi 52. ayet[439] (*Senden önce hiçbir Rasûl ve Nebi göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda şeytan onun arzularına mutlaka bir şey katmaya kalkışmasın. Ama Allah onun katmaya çalıştığı şeyi iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbine) sapasağlam yerleştirir. Allah hakkıyla bilen, hikmetiyle muamele edendir.)* üzerinde durmak istiyoruz. Şinkîtî'ye göre ayetin âlimler nezdinde bilinen iki tefsiri vardır: Birincisi, Sahîh-i Buhârî'de İbn Abbâs'dan nakledildiğine göre "temennâ" kelimesinin "okudu" manasına gelmesidir. Çoğu müfessirin görüşü de bu yöndedir. Bu manaya göre ilk anlam şöyle olur: "Rasûl veya Nebi bir ayet okuduğunda, şeytan, insanların onun okuduğuna tabi olmalarını engellemek için kalplerine şüphe ve vesvese vermesidir." Diğer anlam: "şeytanın, Rasûl veya Nebi'nin okuduğu şeye kâfirler Kur'ân'dan zannetsin diye onda olmayan bir şeyi katması" şeklindedir. "Temennâ" kelimesinin ikinci anlamı ise "temenni etme, arzu etme" anlamında olmasıdır. Buna göre Rasûlullah (a.s.), çok sevdiği kavminin Müslüman olmalarını, Allah ve Rasûlü'ne itaat etmelerini, inen ayetlerle de Allah'ın kavmini kınamamasını istiyordu.[440] Fakat şeytan onların kalbine vesvese vererek Allah'ın diniyle müşerref olmalarını engelliyor ve böylece Rasûlullah (a.s.) arzu ettiği şeyi gerçekleştiremiyordu.[441] Şinkîtî burada İbn Teymiyye gibi[442] "temennâ" kelimesinin "okudu" anlamını ve bu anlamın açılımı olan şeytanın Rasûl'e tabi olmamak için insanlara vesvese verdiği yönündeki ilk anlamı tercih etmektedir. Ardından Garânîk kıssasına değinmektedir. Birçok müfessirin tefsirinde sebeb-i nüzûl

---

438 Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", s. 17.

439 وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطَانُ فٖي اُمْنِيَّتِهٖۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيَاتِهٖۜ وَاللّٰهُ عَلٖيمٌ حَكٖيمٌ

440 "Temennâ" kelimesinin "arzu etme" anlamının referansı olan rivayet için bkz. Taberî, **a.g.e**., C. VIII, s. 230; Mâturîdî, **a.g.e**., C. VII, s. 431; Zemahşerî, **a.g.e**., C. III, s. 164; Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. VI, s. 65.

441 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. V, s. 455-456.

442 Takiyyuddîn İbn Teymiyye, **Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri**, İstanbul, Karınca-Polen Yay., 2017, C. VI, s. 441.

rivayeti olarak zikrettiği kıssa şöyledir: "Hz. Peygamber (a.s.) Mekke'de Necm Suresini okurken 19. ayet (*Lât ve Uzzâ'yı bildiniz değil mi?)* ve 20. ayetlere (*Ve onların üçüncüsü olan Menât'ı.)* gelince şeytan onun lisanına şu ifadeleri katmıştır: "Onlar yüce kuğulardır ve onların şefaati umulur". Rasûl-i Ekrem sûrenin sonuna geldiğinde secde etmiş, müşrikler ve Müslümanlar da onunla birlikte secde etmişlerdir. Müşrikler "Daha önce Muhammed bizim ilahlarımızı hayırla anmadı" (demek ki o da artık bizim ilahlarımıza inanıyor) demişlerdir. Mekke halkının Hz. Peygamber'le beraber secde etmeleri sebebiyle onların Müslüman olduğu zannedilmiş ve bu haber insanlar arasında yayılmıştır. Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar da onların Müslüman olduğunu zannederek dönmüşler, fakat onları küfürlerinde devam eder halde bulmuşlardır."[443]

Daha sonra Şinkîtî mukaddimesindeki usûlünde belirttiği üzere, "Bazı âlimler (bu kişiler tâbiînden bile olsa) ayet hakkında bir görüş/rivayet beyân etseler dahi, diğer ayetlerde bunun butlânına delalet eden bir karine varsa, rivayet ve görüşler kabul edilmez" demek suretiyle ilgili rivayeti reddetmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in lisanına şeytanın sözlerini karıştırmasının kabul edilmesini en büyük şirk ve küfürden saymaktadır.[444] Ona göre İbn Hacer el-Askalânî'nin birçok tarikten gelmesi ve çıkış yolları farklı olması nedeniyle rivayetin aslı olabileceği görüşünü de "Kur'ân'da bu rivayetin iptalini gerektiren deliller[445] var" diyerek kabul etmemektedir.[446]

Müfessir Taberî, Garânîk rivayetini Hac 52. ayetin tefsiri olarak nakletmekte ve Rasûl/Nebîler'in Allah'ın Kitâbı'nı okurken şeytanın onların sözüne birtakım şeyler katabileceğini, fakat Allah'ın onun kattığı şeyleri Rasûlü'nün lisanından kaldıracağını belirtmektedir.[447] Kezâ İbn Teymiyye, Garânik rivayeti kabul edilmediği takdirde Hac 52. ayete tutarlı bir anlam verilemeyeceğini, çünkü ayetin bu hadiseden bahsettiğini ifade etmektedir. O, yaşanan bu olayın Hz. Peygamber'in ilâhî gözetim altında

---

443 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. V, s. 456; Aynı anlatı için bkz. Taberî, **a.g.e.**, C. VIII, s. 230-231.

444 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. V, s. 456.

445 Necm 53/4, 23; Nahl 16/99-100; A'râf 7/42; Sebe 34/21; İbrâhîm 14/22; Şuarâ 26/221-222; Hicr 15/9; Fussilet 41/42.

446 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. V, s. 458.

447 Taberî, **a.g.e.**, C. VIII, s. 234.

olduğunun ve güvenilirliğinin bir göstergesi olduğu kanaatindedir.[448] Mâturîdî ise ayetin en uygun açıklamasının şöyle olabileceğini kaydetmektedir: "Hz. Peygamber Kur'ân'ı okuduğu zaman, şeytan, kâfirlerin kalplerine Rasûlullah ile mücadele edecekleri, tartışacakları fikirleri ve düşünceleri bırakır ve onları kendilerine tabi olsunlar diye şüpheye düşürür. Allah da onların tartışmalarını ve delil sunmalarını geçersiz kıldığını ve ayetleri sağlam olarak yerleştirdiğini haber vermektedir."[449] Ebû Hayyân el-Endelûsî'ye göre "ayetteki şeytan, ins şeytanı yani müşriklerdir".[450] *Fethu'l-Bârî*'de geçen bir rivayete göre de Hz. Peygamber "ve menâte's-selâsete'l-uhrâ" ayetine gelince müşrikler bunun arkasından tanrılarını kınayacak bir ifade bulunacağından korktular ve konuşmaya başlayarak Rasûlullah'ın kıraatini karıştırdılar. Tıpkı "Bu Kur'ân'a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın belki bastırırsınız"[451] meâlindeki beyanda ifade edildiği gibi. Ayette yer alan cümle, şeytana nispet edilmiştir, çünkü onları bu sözleri söylemeye teşvik eden şeytandır. Ya da şeytan kelimesinden maksat, "insan şeytandır".[452] İbn Kelbî'nin "Onlar yüce kuğulardır ve onların şefaati umulur" cümlesini müşriklerin risalet öncesi putlarını övmek için kullandıkları cümleler[453] olarak nakletmesi de manidardır.

Kanaatimizce Garânîk ile ilgili aktarılan rivayet Hac Suresi 52. ayetle ilgili olmamalıdır.[454] Çünkü Necm Suresi ile bu sûre arasında sekiz yıl vardır. Şayet rivayetlerin bazılarında geçtiği gibi Rasûl-i Ekrem vahye başka sözler karıştırmış ve sonra üzüntü duymuşsa ve Hac 52. ayet onu teselli etmek için nazil olmuşsa, o takdirde sekiz yıl boyunca Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'i bu hususta niçin teselli etmediği sorusu akla gelecektir. Dolayısıyla Garânîk hadisesi, Hac 52. ayetin tefsiri olarak mutlaklaştırılmamalıdır. Sure'nin bağlamı da bunu desteklemektedir. Bu ayette

---

[448] İbn Teymiyye, **Mecmû-u Fetâvâ**, C. X, s. 290-292.

[449] Mâturîdî, **a.g.e.**, C. VII, s. 431-432.

[450] Ebû Hayyân el-Endelûsî, **a.g.e.**, C. VII, s. 525.

[451] Fussilet 41/26.

[452] Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, thk. Muham-med Fuâd Abdülbâkî,Muhibbüddîn el-Hatîb, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y., C. VIII, s. 439-440.

[453] Ebû'l-Münzir Hişam b. Muhammed Ebi'n-Nadr İbn es-Saib İbn Beşer el-Kelbî, **Kitâbu'l-Esnâm**, thk. Ahmed Zeki Paşa, Kahire, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2000, s. 19.

[454] Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Sad. Nedim Yılmaz, İstanbul, Hisar Yayınevi, 2011, C. VI, s. 37; Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. IV, s. 452-453.

müşriklerin tevhide karşı mücadeleleri söz konusu olup, siyak ve sibaktan da anlaşıldığı üzere müşrikler çeşitli yöntemler kullanarak Hz. Peygamber'i çaresiz durumda bırakmaya, müminlerin akıllarını çelmeye çalışmışlardır.[455] Kavminin hidayetini şiddetle temenni eden Rasûl-i Ekrem, bu konuda yoğun çabasının sonuçsuz kalmasından büyük üzüntü duymuştur. Hac 52. ayet de böyle bir atmosferde daha önceki peygamberlerin durumunu örnek göstererek Hz. Peygamber'i teselli etmek, meseleyi bu kadar büyütmemesi gerektiğini vurgulamak için inmiş olmalıdır.[456] Behemehâl Hac Suresi 52. ayet, aslında kendi tabii bağlamı içinde okunduğunda, Rasul-ü Ekrem'e inen vahyin güvenilirliğine gölge düşürmek için fırsat kollayan müsteşriklerin ekmeğine yağ sürülmemiş olacaktır.

Son devirde yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznesinin insan olduğuna ve bu yönüyle rivayet değil, aksine dirayet sayılması gerektiğine bolca işaret edilmektedir.[457] Zira gerek münasebet ilmi gerekse son dönemlerde sıkça kullanılan kavram ve konu tefsiri, ya da Kur'ân bütünlüğünden hareketle yapılan, siyak-sibak, bağlam, semantik gibi metotları kullanan tefsir çeşitlerinin tamamıyla dirayete bağlanması; Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ise rivayet metodu olarak kabul edilmesinin bir tür tutarsızlığa işaret ettiği söylenmektedir.[458] Kanaatimizce ne diğer tefsir çeşitlerinin ne de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayet-dirayet üzerinden tartışılması isabetli değildir. Haddi zatında rivayet-dirayet ayırımının kendisi problemlidir. Çünkü hiç bir tefsir dirayetsiz gerçekleştirilemez. Rivayetler arası tercih bile başlı başına dirayetten oluşmaktadır. Bu ayırımın Zehebî'den sonra yaygınlaştığı ise bilinen bir husustur.

---

[455] Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 779.

[456] Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C. VI, s. 66.

[457] Sıcak, **a.g.e.**, 233; Koç, **a.g.e.** s. 103.

[458] Sıcak, **a.g.e.**, s. 282.

## 3.3. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Usûlüne Yönelik Tespit ve Öneriler

Buraya kadar usulsüz gerçekleştirilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin meydana getirdiği handikapları ve ona dair ortaya konulan kavramların problemli yönlerini izah etmeye çalıştık. Bu izahları yaparken aslında Kur'ân'n Kur'ân'la tefsirinin nasıl yapılması gerektiğine dair bir çerçeve belirlemiş olduk. Şimdi de mezkûr yönteme yönelik diğer tespit ve önerilerimizi serdetmeye devam edeceğiz. Tekliflerimiz arasında yer alan "vahyi, sîret-sünnet eşliğinde anlama" hususuna daha önce değindiğimiz için bu başlık altında zikretmeyeceğiz.

### 3.3.1. Bütüncül Okuma

Kur'ân'ın temel gayesi, insan davranışlarına rehberlik etmek suretiyle ahlâkî temele dayanan bir toplumsal düzen inşâ etmektir. Ahlâk ise "Bir kişi ya da bir insan öbeğince benimsenen eylem kuralların bütünü" şeklinde tanımlanabilir.[459] Çünkü ahlâki değerlerin hem süjesi, hem de objesi insandır.[460] Tevhid ile başat giden bu en genel ilke (ahlaka dayalı toplumsal düzen inşâsı) ile ters düşen hiçbir fikir ya da anlayış Kur'ân'dan çıkarılamaz. Böylelikle tek tek ayetlerden çıkarılan anlamlar ve onlara dayandırılan fikirler hem Kur'ân'ın kastı ile hem de diğer fikir ve anlamlar ile bir bütün oluşturmalıdır. Bunun sonucunda da Kur'ân'ın tüm alanlardaki fikirlerini bütüncül olarak anlama imkânı sağlanacaktır. Burada Alman Hıristiyan ilâhîyatçısı ve hermenötikte yorumsama dairesini ortaya atan E. Schleiermacher'in (ö. 1834) görüşünü hatırlamak gerekir. Schleiermacher, her metinden alınan bir pasajın, o metnin bütünlüğünü göz önünde bulundurularak yorumlanması gerektiğini söyler. Yorumsama dairesi, metnin bütünü ile parçaları arasında dairesel bir ilişki olduğu anlayışına dayanır. Parçaların anlam kazanması, bütüne bağlanmakla olur; bütün olmadan parçalar bir işe yaramaz.[461] Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir edenlerin de bu faaliyet esnasında, ilgili ayetleri bütün bağlamları ile birlikte görmeleri, hangi soruna parmak

---

459 İsmail Kıllıoğlu, **Ahlâk-Hukuk İlişkisi**, İstanbul, MÜİFVY, 1988, s. 136.
460 Hilmi Ziya Ülken, **Ahlâk**, Ankara, Doğubatı, 2016, s. 229.
461 Çelik, "a.g.m.", s. 125.

bastığını, kime, ne tür bir cevap verdiğini tespit etmeleri ve buradan hareketle ayetlerin genel mesajını tutarlı ve bütüncül bir şekilde ortaya koymaları gerekir. Zira Kur'ân, bir bütün olarak hayata dair bakış bir açısı sunduğu gibi, tevhid ve ahlaka dayalı bir toplumsal düzen hedeflemektedir.[462] Örneğin Allah, Kur'ân'da insanı merkeze aldığından, insandan bağımsız olarak takdim edilen Allah inancının, doğru bir yaklaşım tarzı olmayacağı açıktır. Allah tasavvurundan bahsederken insanın dışlanamayacağı gibi, insandan bahsederken de Allah dışlanamaz. Allah-insan-evren ilişkisi yap-bozun parçaları gibi birbirinden bağımsız olarak herhangi bir anlam ifade etmezler.[463] Keza insan ve tabiat, aynı sanatkârın imzasını taşıyan, ilâhî hakikatin birbirinden bağımsız olamayan iki ayrı okunuşudur.[464] Dolayısıyla bütünlük, sadece lafzı benzeyen veya lafzın zâhiri üzerinden konusu benzeyen ayetleri literalist ve parçacı bir yaklaşımla birbiriyle ilişkilendirmek değil, vahyin kendi tabii bağlamını göz ardı etmeden, onun mümin şahsiyeti inşâ etmeye çalıştığını,[465] kullara vahiy perspektifinden nazar etmeyi öğrettiğini, daha net ifadeyle bir dünya görüşü teklif ettiğini görerek, Allah'ın niyetini niyet edinmek ve bak/gör dediği yerden bakabilmek/görebilmektir. Bu da bütüne dair genel bir taslak resme sahip olmakla mümkün olabilir.[466] Bir başka deyişle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri eşittir Kur'ân bütünlüğüdür; Kur'ân bütünlüğü de **aynı bağlamda anlatılan ayetlerin aynı temel mesajı vereceğinin** farkında olarak muhtelif sûrelerdeki ayetleri birbiriyle irtibatlandırmak ve Kur'ân'ın o konuda öngördüğü yaşam felsefesini/paradigmasını tespit etmektir. Aynı veya benzer mesajların tekraren verilmesi de aşamalı olarak gerçekleştirilen zihniyet inşâsının bir gereği olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Kur'ân söz konusu olduğunda aranması gereken tematik bütünlük değil paradigmatik bütünlüktür.[467]

---

[462] Çiftçi, **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, s. 164-165, 279.

[463] Hatice K. Arpaguş, **Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan**, İstanbul, Ensar Yay., 2008, s. 30.

[464] Yaşar Düzenli, **Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, İFAV, 2000, s. 206.

[465] Derya Güney, **Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua**, Ankara, Fecr Yay., 2020, s. 101.

[466] Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, Çev. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yay., 2012, s. 122.

[467] Gökkır, **a.g.e.**, s. 49.

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), insanın Kur'ân'la ilişkisinin keyfiyeti üzerinde durduğu *El-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinin Fehmu'l-Kur'ân kısmında, dünyevileşen kimselerin Kur'ân'ı okumasının yeterli olmayacağını, bu kimselerin fıtratın bir gereği olarak Kur'ân'ı can kulağıyla ve bütün her şeyden ilgilerini keserek dinlemeleri gerektiğini, bu şekilde dinlemedikleri takdirde anlama ve anlamlandırmanın gerçekleşemeyeceğini söylemektedir. Yine kişi, anlayabilmek için sözün sahibine saygı, razı olacağı ve olmayacağı şeylere de özen göstermelidir. Hiç şüphesiz dünyaya dalanlarda, dünyaya karşı aşırı düşkünlüğü olup heva ve heves peşinde koşanlarda bu saygı oluşmaz. Ancak sürekli Kur'ân okumak ve anlamı üzerinde zihni motive etmek suretiyle böyle bir saygı oluşabilir. **Yoğun bir dikkat ve motivasyon sayesinde insan Kur'ân'ın ne dediğini anlayabilir** ve içine düştüğü girdaptan kurtulabilir.[468] Burada Muhâsibî'nin, dünyevileşmeye engel olmak için insanları Kur'ân'ı hayatın merkezine almaya davet ettiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca Allah, Kur'ân'da "Aklı olan ve kulak verip dinleyenler için bir öğüt vardır" (Kaf 50/37) buyurmaktadır.[469] Bu demek oluyor ki ilâhî kelâmı aklederek (taakkul) de okumak ve anlamak gerekir. Yine Muhâsibî'ye göre **"Allah'ın kitabını anlamayı, kalpteki güçlü ve kararlı irade mümkün kılar. Bu idrak gerçekleştikten sonra artık insan Rabbini, O'nun vaad ve vaîdini gözüyle görüyor gibidir".**[470] Muhâsîbî'nin dikkat çektiği hususlar Kur'ân bütünlüğüne ulaşma konusunda son derece önemlidir.

*el-Burhân* müellifi Zerkeşî, **Kur'ân'ın manalarına vukûfiyetin tedebbür ve tefekkürle mümkün olduğunu**, vahyin hakikatini anlamaya çalışan kişinin kalbinde bid'at, günah işlemeye ısrar, kibir, hevaya düşkünlük, dünya sevgisi, tahkike erememiş ya da zayıf kalmış bir iman vb. hususlar varsa Allah'ın Kitâb'ını o kişiye

---

468 Hâris el-Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, y.y., 1971s. 311-312.

469 Muhâsibî, **a.g.e.,** s. 318-319.

470 Muhâsibî, **a.e.,** s. 313.

açmayacağını, bütün bunların bir engel oluşturacağını ifade ederek[471] konunun ehemmiyetine dikkat çekmektedir.

*el-İtkân* müellifi Suyûtî'nin de müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında saydığı **ilm-i mevhibe** (bildiğiyle amel edene Allah'ın nasip ettiği ilmi derece), bir nevi "zühd"e işaret eder ki, böyle bir dereceye erişen kişi Allah'ın Kitâb'ını anlayabilir ve açıklayabilir.[472]

Bu durumda Kur'ân'ı anlamaya çalışan müfessirin öncelikle onu tecrübe etmesi, tatması ve onun dünyasına girmesi gerekir. Kişi kendisini bu denli Kur'ân'a verdiğinde o da kendisini ona açacaktır. Kur'ân'ın bütünlüğüne ulaşmak ve onun dünya görüşünü tespit etmek de ancak böyle mümkün olacaktır. İnsan bedenindeki organlar ve hücreler ile evrendeki unsurlar birbirleriyle organik bir bütünlük arzettikleri gibi, Kur'ân ayetleri de birbirleriyle bütünlük içindedir. Hatta Kur'ân ayetleri hem birbirleriyle hem de onların tamamından oluşan Kur'ân'ın genel yapısıyla içten içe bütünlük oluşturmaktadır.[473] Şii araştırmacılar da isabetle bu konuya dikkat çekmiş ve Kur'ân'da bir mevzu ele alınacağı zaman bütün ayetlerin dikkate alınması ve kapsamlı bir şekilde incelendikten sonra bir görüş ve bakış açısı oluşturulması gerektiği üzerinde durmuşlardır.[474]

Nitekim tenzil çağında hüküm istinbat ve istihracı, tek tek ayetlere müracaat ederek değil Müslüman zihin tarafından üretiliyordu. Bunun bir örneği "İbn Ömer kanalıyla peygamberimizden nakledilen şu rivayettir: "Dâru'l-harp zamanı üzerinizde Mushaf olduğu halde düşmanın eline geçmesi tehlikesi sebebiyle düşman topraklarına girmeyin."[475] İbn Ebi Şeybe, Ebû Hanife'nin Mushafla birlikte düşman topraklarına yolculuk yapmakta bir sakınca olmadığını söyleyerek bu rivayete muhalefet ettiğini aktarmaktadır.[476] Peygamberimize izafe edilen bu söz, Müslüman zihnin bir

---

471 Zerkeşî, **a.g.e.**, C. II, s. 116.
472 Suyûtî, **el-İtkân**, C. III, s. 879.
473 Sıcak, **a.g.e**., s. 218-219.
474 Hucceti-İhsani, "a.g.m", s. 38.
475 İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, C. VII, s. 278.
476 İbn Ebî Şeybe, **a.e.**, C. VII, s. 278.

anlamlandırması olup, lafzi olarak onun böyle bir cümleyi sarfettiğini göstermese gerektir. Rasul-ü Ekrem'in bu sözü söylediği kabul edildiği takdirde anakronizme düşülmesi kaçınılmazdır. Zira onun zamanında ne elde yazılı bir Mushaf ne de daru'l-harp vardı. İlgili rivayeti aktaranlar, kendi çıkarımlarıyla ve zihni bütünlükle bunu söylemiş olmalıdırlar. Dolayısıyla sonucu doğru da olsa yanlış da olsa sahâbe döneminde Kur'ân'ın muhtaplar üzerindeki etkisinin parçacı değil bütünsel olduğu söylenebilir.

Tarihsel süreçte Kur'ân bütünlüğü denildiğinde ilk akla gelen husus Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri söz konusu olduğunda da genellikle lafız benzerliği olan ya da lafız düzeyinde aynı konudan bahsettiği düşünülen ayetler birbiriyle ilintilendirilmekte, bu da mücmelin tebyîni, mutlak bir ifadenin takyîd edilmesi, âmmın tahsisi, mübhemin tafsîli, muhtasarın tafsîli vb. yöntemle gerçekleştirilmektedir. Halis Albayrak *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* adlı eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, ayet çerçevesi, siyak-sibak çerçevesi ve araştırılan konunun tüm -doğrudan ya da dolaylı- ayetlerle birlikte anlaşılması (Kur'ân bütünlüğü) şeklinde izah etmiştir. Sözlerine, bu anlamanın ön yargıdan uzak olması gerektiğini de eklemiştir. Yine yazar bir başka yerde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, sadece aynı lafızları veya aynı manayı veren müteradif lafızları bünyesinde ihtiva eden iki ayetin birbirini açıklaması olarak kabul etmenin hatalı olduğunu; zira Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bundan ibaret olmadığını isabetle kaydetmektedir. Yazar, bu önerisini bir misalle açıklamak suretiyle ele aldığı konuyu birçok ayetle desteklemekte, ancak bir araya getirdiği ayetlerin bağlam birlikteliği olup olmadığını göz ardı etmektedir.[477] Görebildiğimiz kadarıyla bu eserde, ayetlerin metin içi bağlamına fazlaca vurgu yapılmakta; fakat metin dışı (tarihsel) bağlamın abartıldığı kadar önemli olmadığına dikkat çekilmektedir.[478] Hâlbuki ilişkilendirilen her bir ayeti kendi zemininde görüp anlamadan ne hakiki bir tefsire ne de Kur'ân bütünlüğüne ulaşmak imkân dâhilindedir. Bu zemini ise bazen ayetlerden bazen de o döneme ışık tutan her türlü veriyle ortaya koymak mümkündür. Hiç şüphesiz tarihsel zemininden

---

[477] Albayrak, **Kur'ân Bütünlüğü Üzerine**, s. 47-59; 139-141.
[478] Albayrak, **a.e.**, s. 158.

ve Hz. Peygamber'in sünnetinden yalıtılmadan Kur'ân'ın tamamından ilham alınarak gerçekleşen anlama/yorumlama faaliyeti daha sağlıklı bir sonuca ulaştıracaktır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi nüzûle tanıklık eden sahâbe, karşı karşıya kaldığı sorunlara, Kur'ân'ın genel öğretilerinin bütünlüğüne dayanarak çözümler üretmiştir. Çünkü onlar Kur'ân'dan bir yaşam felsefesi, davranış sistemi çıkarılması gerektiğini kavramış ve bu durum onlarda ahlakî bir meleke haline gelmiş ve her türlü eylemlerine yansımıştı. Bir başka ifadeyle, Hz. Peygamber'in ilâhî kelam rehberliğinde ashabın zihnine yerleştirdiği tevhid inancı, sadece metafizik anlamda, bir tek Allah'a inanmaktan ibaret değildi. Bilakis, onların zihinlerinde teşekkül etmiş bir dünya görüşünün adıydı. Onlar, karşılaştıkları her meselede, ilhamlarını bu dünya görüşünden alıyorlar, inşâ olmuş zihinleriyle pratik çözümler üretebiliyorlardı.[479] Fakat ilerleyen süreçte sahâbenin ahirete irtihali ile birlikte vahiy atmosferindeki ortak hafıza kaybolmuş böylece tenzil evreninden te'vîl evrenine geçilmiştir. Kezâ Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslümanlara sadece Kur'ân ve sünnet miras kalmıştı; ellerinde ayrıntılı ve fikren geliştirilmiş bir düşünce sistemi bulunmuyordu. Böylece, Kur'ân'ın nüzûlünü ve Hz. Peygamber'in yaşantısını bizzat izleyemeyenler, Müslüman nüfusun artması neticesinde yeni durumların ve şartların oluşmasıyla ortaya çıkan problemlere, tek tek ayetlere ya da hadislere müracaat etmek suretiyle çözümler aramaya başlamışlar,[480] bu parçacı yaklaşımlarının sonucu olarak da, muhtevası hukukla ilgili olmayan ayetlerden, çoğu zaman hukûkî hükümler çıkarabilmişlerdir.[481] Bir başka ifadeyle Kur'ân, tenzil çağında bütünsel bir perspektifle doğrudan bir ahlak metni olarak algılanırken, te'vîl çağında parçacı bir yaklaşımla ahkâm üzerinden ahlak üretilmeye çalışılan bir metne dönüştürülebilmiştir. Genelde mücmelin beyânı yaklaşımıyla gerçekleştirilen ahkâm istinbatı da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde icra edilmiştir. Şâtıbî bu parçacı yaklaşımdan kaynaklanan problemi görmüş ve Kur'ân'ı anlama usûlünün yeniden tesis edilmesi gerektiğini

---

479 M. Hayri Kırbaşoğlu, **İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu, 2015, s. 111.

480 Muhammed Âbid el-Câbirî, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, Çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara, Kitâbiyât, 2001, s. 62-63; Maşalı, **Gai Yorum**, s. 81.

481 Fazlur Rahmân, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 83, 85.

kavramış, ancak bunu nassların lafızlarından hüküm istinbatı ya da hakkında nass bulunmayan yeni bir olayı, hakkında nass bulunan bir olaya kıyasta bulunarak değil, şeriatın tümellerine ve külli maksatlarına dayanan bir anlayışla gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.[482] Şâtıbî, mutasavvıflar tarafından Nahl Suresi 89. ayetten[483] hareketle savunulan "Kur'ân'da her şeyin bilgisi vardır, Allah için sonluluk olmadığına göre O'nun kelamının manası için de sonluluk yoktur" anlayışına da[484] karşı çıkmış ve "her şey"den maksadın tikeller (cüz'iyyât) değil tümeller (külliyyât) olduğunu, çünkü Kur'ân'da yer alan şer'î hükümlerin küllilik esasına dayandığını, şayet tikel bir hüküm konulmuşsa, bu hükmün gerçekte tümel bir ilkeye mebni olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Şâtıbî'ye göre Kur'ân'ın her şeyi kapsaması, dinin temelini teşkil eden tümel ilkelerle mukayyettir. Tikel hususların açıklanması ise sünnete havale edilmiştir.[485] Yine o, dini, bütün organları mükemmel olan bir insana benzetir. Nasıl ki el, ayak, dil ve baş gibi tek tek organların insana ait işlevleri yerine getirmesi mümkün olmayıp ancak bütün organlarla birlikte insan olabiliyorsa, din de parçalar halinde değerlendirildiğinde kendine ait işlevleri yerine getiremez ve dinin tümel ilkeleriyle tikel hükümleri bir bütünlük içinde mütalaa edilmesi gerekir.[486] Kısaca Şâtıbî, maksadın ya da nesnel anlamın keşfinde lafızlara takılıp kalmamak gerektiğine yani Kur'ân'ın bir bütünlük içerisinde okunmasının önemine işaret etmiştir.

Özellikle Eş'ari, Mâturîdî ve Gazâlî gibi kelamcılar, Kur'ân'ı bir bütün olarak ele alıp Kur'ânî anlayıştan hareketle ortaya koymaya gayret ettikleri görüşlerini geliştirmiş olsalar da, sistemleştirmedikleri için hicrî beşinci yüzyıldan sonra etkinliğini kaybederek donuk bir düşünce yapısına bürünmüştür.[487] Fazlur Rahmân, bu tarz bütüncül bir yaklaşıma ulaşmanın iki yolu bulunduğunu söyler. Bunlardan ilki İslami öğretiyi bütünüyle bizzat yaşayan ve böylece onu içselleştirip hazmeden kişinin

---

482 Câbirî, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, s. 53; Maşalı, **Gai Yorum**, s. 82.

483 وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلٰى هٰٓؤُلَاءِۜ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِينَ

484 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, **el-Luma'**, nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır, 1960, s. 106-107.

485 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. II, s. 330-331.

486 Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, Riyad, t.y., C. I, s. 245.

487 Açıkgenç, **a.g.e.**, s. 41-43; Fazlur Rahmân, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 43-44.

yolu olan amelî/tecrübî yoldur. Böyle bir kimse dinin temel gaye ve hedefini herhangi bir çaba sarfetmeksizin kendiliğinden fehmeder. Keza böyle bir kimse yeni bir problemle karşı karşıya geldiğinde İslami öğretiyi bir bütün olarak içselleştirmesinin bir tezahürü olarak, benliğine nakşedilen o duygu ve tecrübe ışığında buna çözüm bulabilecektir. İkinci yol ise ilmî ve fikrî yoldur. İslami öğretinin bütününün ifade ettiği mânâ ve ruhu yakalamak için İslâmî değerler, özelden genele doğru sınıflandırılır ve böylece eldeki soruna mevcut sistem içerisinde bir cevap aranır. Bu durumda birinci yol tamamen tecrübeye dayalı iken, ikinci yol fikrî bir çabanın sonucudur.[488] Garaudy de; Kur'ân'ın bir ayetinin harfiyyen tatbik edilmesinin şeriatın ayırt edici bir unsuru olmadığını ve cezai müeyyidelerin Kur'ân bütünlüğü içerisinde mütalaa edilmesi gerektiğini söyler. Söz gelimi hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili ayet, Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde son derece merhametli bir Allah ile karşılaşılacağını ve geri dönüşü olmayan el kesme ile Allah'ın şefkat ve merhametinin pek uyuşmayacağını ifade eder. Ona göre, her şey değişip yenilenmeli, cezai müeyyideler de çağa göre güncellenebilmelidir. Zira günümüzde hırsızlık, artık elle değil kafa ve bilgisayarlar ile yapılmakta, büyük paralar bir bankadan diğerine nakledilebilmektedir. Dolayısıyla hırsızın, hortumcunun, yolsuzluk yapanın elinin kesilmesi yerine, caydırıcılığı sağlayan başka cezalar uygulanmalıdır.[489] Bunun için Kur'ân'ın muhtelif hedef ve ilkeleri, tamamen Kur'ân ve sünnete dayanan bütünsel ve kapsayıcı bir ahlâkî kuram oluşturmak için bir araya getirilmelidir.[490] Nitekim bir kul hakkı ihlali olmadığı sürece Hz. Peygamber, uygulamalarında ceza vermeye istekli görülmez ve mümkün olduğunca suçun örtülmesini, kişi ile yaratanı arasında kalıp tövbe ile temizlenmesini, aleniyet kazanmamasını arzulardı. Zira bu aynı zamanda suç ve ceza ahlâkı demekti.[491]

Fazlur Rahman'ın bütünlük anlayışı, tarihsel süreçte daha çok "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" şeklinde ifadesini bulan bütünlük anlayışından ziyadesiyle farklıdır. O, Kur'ân bütünlüğünden Kur'ân'ın "somut dünya görüşünü" anlamaktadır. Bu dünya

---

488 Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, s. 76; Maşalı, **Gai Yorum,** s. 93.

489 Roger Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, trc. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yay., 1995, s. 74-75.

490 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme; Makaleler-II**, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1999, s. 93.

491 Ali Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Araştırma Dergisi**, 2017, sayı: 35, s. 80.

görüşü, insan yaşamının her vechesine taalluk eden ve dünya hayatına yön veren ilkelerin oluşturduğu bir bütünlüktür.[492] Ona göre Kur'ân'ın belirli konulardaki dünya görüşü göz önünde bulundurularak konuyla ilgili bütün ayetler, bu çerçevede tefsir edilmelidir. Bundan dolayı nassın bütünlüğü meselesi ayetin ayetle tefsiri şeklinde kabul edilen bütünlük anlayışına indirgenemez.[493] Çünkü dünya görüşü, nesilden nesile aktarılıp hayata geçirilebilen, zaman ve mekanı aşan ilkeler toplamıdır. **Bir fikir veya görüşün Kur'ân bütünlüğü içerisinde nereye tekabül ettiği, konuyla ilgili incelenen ayet ve hadislerin tek tek değil de, oluşturdukları sistem içerisinde ele alınmaları gerekir.** Ayetlerin tek tek yorumlanmasından kaynaklanabilecek çelişik anlayışlar, böyle bütüncül bir yaklaşımla giderilebileceği gibi, Kur'ân'ın bir birlik içerisinde incelenmesi sebebiyle ortaya konan anlayış da Kur'ânî olacaktır. Ortaya konan bu Kur'ânî anlayış aynı zamanda Kur'ân'ın dünya görüşünü temsil edecektir. Aksi durumda, ortaya konacak dünya görüşü, sistemsiz olduğu gibi, içindeki kavramlar düzensiz; anlamları ise muğlak kalacaktır. Kur'ân'ın mesajını bütünlük halinde ortaya koymak için de, sırasıyla Kur'ân'ın teolojisi ve Kur'ân'ın ahlak sistemi ile başlanmalı ve sonra hukuk alanı incelenmelidir. Kur'ân'ın mesajı birbirinden bağımsız bir dizi emirler ve yasaklar olarak değil, bir birlik/bütünlük şeklinde anlaşılmalıdır. "Kur'ân'ın ayetleri birbirini açıklar" düsturu da Kur'ân'ın birbirinden tamamen ayrılmış ve birbiriyle çelişen fikirler karmaşası değil bir bütün olduğunu ortaya koyar.[494] O takdirde "İslâmî" diyebileceğimiz bir dünya görüşünün sistemli ve net bir şekilde ortaya konmasına ihtiyaç olduğu açıktır. Çünkü Kur'ân bir bütün olarak belli bir hayat felsefesi önermekte ve somut bir dünya görüşü ihtiva etmektedir.

#### 3.3.2. Kur'ân'ın Dünya Görüşünü Tespit Etme

Düşünce yetilerinin tümü zihinde oluşmaktadır. Zihin içerisinde aktif düşünceyi gerçekleştiren yeti ise akıldır. Kavramsal düşünce ve bilimsel bilgiler akıl ile gerçekleşip ifade edildiğine göre, bilim yetisinin de akıl olduğu söylenebilir. Bilginin toplumsal bir kimlik kazanmasını sağlayan zihniyet, akıl ile teşekkül eder.

---

492 Açıkgenç, **a.g.e.,** s. 222.
493 Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, s. 114.
494 Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler I**, Ankara, Ankara Okulu, 2015, s. 155, 158.

Zihniyetin elde edilmesi de, aklın bir bütünlük içerisinde çalışması ile mümkündür. Esasında bu bütünlük, aklın kazanımı olan dünya görüşüdür. Dünya görüşü ise gerçekliğin tabiatı, kaynağı, varlık sebebi ve düzeni, insanın bu gerçekliğe uygun nasıl bir davranış ortaya koyacağına dair kanaatler ve inançlar sistemi;[495] metafizik, teolojik, epistemolojik, antropolojik ve ahlâkî inançlar bağı; insanın bütün bir dünyayı okuma ve anlama tarzıdır.[496] Aynı zamanda dünya görüşü, en genel anlamıyla zihniyettir. Bu genel zihniyet içerisinde belli hususlarda oluşturulan muhtelif anlayışlara da özel zihniyetler denilebilir. Dünya görüşüne de bu tek tek özel zihniyetlerin (anlayışların) uyumlu ve tutarlı bir şekilde yavaş yavaş bir araya getirilmesiyle ulaşılır. İnsanın eğitim yoluyla veya çevresi vasıtasıyla elde ettiği zihinsel birikimleri ile bu suallere verdiği cevaplar bütünlüğü, "zihniyet" olarak da adlandırmaya müsait olan "dünya görüşünü" meydana getirse de aslında bu ikisi arasında ufak bir fark vardır. Zihniyet davranışla yakından ilgilidir; dünya görüşü ise bir çeşit zihniyetin metafizik temelidir. Bu anlamda zihniyetin, 'davranışa yansıyan dünya görüşü' olarak tanımlanması daha doğru olur. Örneğin, "rızk elde etme bilgisi", "marangozluk bilgisi", "yemek pişirme bilgisi", "ders verme bilgisi", vb. hususlar insan için genel olarak bir hayat bilgisi veya tecrübedir. Bütün bu tecrübe ve öğrenimler yani bilgiler, zihinde oluşan birikimler olarak kabul edilir. Böylece insan aklının herhangi bir soruyu veya sorunu algılama şekli ve bu sorulara verdiği cevaplar, bütünüyle oluşturduğu bu birikimlere ve dünya görüşüne göre belirlenir. Nitekim din de, müntesiplerine belli bir zihniyet yapısı, dünya görüşü, bir değerler ve semboller sistemi kazandırmakta ve iman edenleri topluluk halinde disipline etmek suretiyle fertleri ortak bir ideal ve düşünce etrafında birleştirmektedir.[497] Kezâ Kur'ân bir düşünce bütünlüğü ortaya koyar; çünkü onun içerisinde de dünya görüşünü oluşturan sorulara açık ve net cevaplar mevcuttur. Bu cevaplar sistemli bir bütün olmasa da Kur'ân'ın oluşturduğu fikir bütünlüğü bir açık zihniyettir ve bu açık zihniyet bir

---

[495] John J. Carvalho, "Overview of The Structure of a Scientific Worldview", **Zygon**, c. 41, sayı: 1, March 2006, s. 113.

[496] Robert P. Lovering, "The Concept of Worldview in Contemporary Philosophy of Religion", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, UMI Microform: 3005074)**, Colorado University, 2001, ss. 2-4; Tokat, "a.g.m", s. 42.

[497] Mehmet Yolcu, **a.g.e.**, s. 48.

Müslüman tarafından sistemleştirilebilir; böyle bir durumda Kur'ân'ın dünya görüşü felsefi bir sistem halini alır.[498]

Kur'ân, Alah'ın insanlara gönderdiği bir mesaj olması münasebetiyle, yeni insan ve tamamen yeni bir toplum yetiştirmeyi hedefler. O, insanı tek bir veçhesiyle ele almaz, aksine insan bütün varlığı ile onun konusudur. Aynı zamanda Kur'ân, insana yol göstermeyi/hidayet etmeyi esas alır ve bunu gerçekleştirmek için hangi yöntem, hangi tarz daha uygun ise onu uygular. Bundan dolayı da her çağla olan ilgisi devamlı ve diri kalır.[499] Zihniyetleri oluşturan belli kavramlar vardır ve bir zihniyetin temel görüşlerini ihtiva eden kelimeler, o zihniyetin anahtar kavramlarıdır. Bu anahtar kavramların anlamında değişiklik olursa, zihniyette de çok boyutlu bir değişme meydana gelir. Toplumsal zihniyette olan değişmeler de, çok boyutlu ve hızlı toplumsal değişmeyi doğurur.[500] Bu şekilde gerçekleşen toplumsal değişim sürecindeki en büyük etkenlerden biri hiç şüphesiz düşünsel faaliyetlerdir. Çünkü düşünsel faaliyetler, fertlerin dünya görüşünü oluşturan Allah, insan, ruh, madde, din, toplum, âlem, ahlâk, vs. gibi kavramların anlamlarında yeni yorumlar meydana getirerek önemli değişikliklere sebep olur. Böylece toplumda, hem yeni bir yaşam tarzı benimsenmiş, hem de büyük ölçüde yenilenmiş bir dünya görüşü teşekkül eder.[501] Bir zihniyet kitabı olan ilâhî kelâmın da, süreç dâhilinde böyle bir yol izlediği, toplumun hafızasında var olan birtakım anahtar kavramlara –ilk anlamı muhafaza etmek kaydıyla- yeni anlamlar yüklediği ve böylece bir zihniyet inşâsı gerçekleştirdiği görülür. Kur'an, topluma ait lafızları etimolojik anlamlarının dışında başka bir zemine taşıdığında ise onun inşa ettiği bu yeni yapı, muhataplarına yeni bir dünya görüşü sunmuştur.[502] Çünkü dil ve dünya görüşü, birbirinin ayrılmaz parçasıdır.

En temelde ilâhî kelâmın dünya görüşünün merkezini, tevhid oluşturmaktadır.[503] Nitekim "Kur'ânî dünya görüşü, dünya ve içindekilere yönelik

---

498 Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yay., 1992, s. 31-35, 192.

499 Açıkgenç, **a.g.e.**, s. 102.

500 Açıkgenç, **a.e.**, s. 324-325.

501 Fazlur Rahmân, **İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi**, s. 19.

502 Necmettin Gökkır, **Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İfav Yay., 2014, s. 21.

503 Kemâleddîn Abdü'l-Vâhid b. Abdü'l-Kerîm ez-Zemlekânî, **el-Burhân el-Kâşif An İ'câzi'l-Kur'ân**, thk. Hadîce el-Hadîdî-Ahmed Matlûb, Bağdâd, Matbaatü'l-Ânî, 1394/1974, s. 61, 71.

olumlu, amaçlı, ahlâki ve Allah'ın yarattığı, dengeli insan fıtratını yansıtan tevhîdî bir bakış açısıdır."[504] Bir başka ifadeyle Kur'ân, Allah merkezli bir dünya görüşünü ifade eden tevhidi, nübüvvet makamını ve ahirete iman ilkesini bütün değerlerin, etik ve hukukun temel kaidesi olarak alır.[505] Söz gelimi vahyin, tevhit inancından sonra Câhilî dünya görüşüne sahip muhataplarda gerçekleştirdiği en büyük inşanın ahiret inancı olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'ın hakikatini defaetle vurguladığı ahiret inancı, ölümden sonra bir başka hayatın olduğuna inanmayan ya da ötelenmiş bir ahiret inancı taşıyan Cahiliye insanındaki cezanın da mükâfatın da ancak bu dünyada olabileceği düşüncesini izale etmiş, bu düşünceyle riya çerçevesinde gelişen cömertlik ve yardımseverlik gibi nitelikleri, kuldan karşılık beklemeksizin, Allah rızası için yapılan eylemlere dönüştürerek, ahlâkîleştirmiştir.[506]

Vahyin ilk olarak indirildiği Hicâz Yarımadası'nda ahlâkî düşüncenin gelişmesiyle ilgili bir diğer konu da atalarının adetlerine sıkı sıkıya bağlı olan kabile geleneğidir. Kur'an bu "ata kültü"ne karşı, tümüyle Allah'ın mutlak iradesine dayalı yeni bir ahlâk anlayışı çağrısında bulunmuştur. Putperest Araplar güçlü bir ahlâk algısına sahip olmalarına rağmen, tek eksikleri, 'iyi' ve 'kötü'lerinin, 'doğru' ve 'yanlış'larının tutarlı, teorik bir temelden yoksun olmasıydı.[507] Putperest Arapların ahlâkî meselelerde kullandıkları tek argüman, atalarının aynı fiil ve davranışları yapmalarıydı.[508] Bu tür bir argüman, mecut toplumsal düzenden kopuşu gerektirecek ya da kabilenin atalarından miras aldıkları geleneklerin itibarına halel getirecek her şeyin, onların nazarında kötü veya yanlış olduğunu ifade eder. Kezâ Bedevilerin dünya görüşü, hayal gücünden uzak olup somut gerçeklikler üzerine kuruludur. Arap aklına göre, renkler ve şekiller cümbüşüyle bu dünya, varolan tek âlemdir. Bu dünyanın sınırlarının ötesinde hiçbir yaşam olamaz:

---

504 Ebû Süleyman, **Kur'ânî Dünya Görüşü**, s. 41.
505 Mehmet Yolcu, **Kur'ân'ın Zihniyet Değiştirmesi**, İstabul, Denge Yay., 2005, s. 265.
506 Fidan, "a.g.t", s. 84.
507 Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Dînî Ve Ahlâkî Kavramlar**, Terc. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 2013, s. 99.
508 Bakara 2/170; Zuhruf 43/22-24.

> Dediler ki: “Bu dünya hayatımızdan başkası yoktur; ölürüz, diriliriz, bizi yok eden ancak dehr (kesintisi olmayan zaman) dir.” (Câsiye 45/24)
>
> Dediler ki: “Bu dünyadaki hayatımızdan başkası yoktur. Ve bizler diriltilecekler değiliz.” (En’âm 6/29)[509]

Bu noktada tevhidle, pagan hayat anlayışı arasında kaçınılmaz olarak bir ihtilaf ortaya çıktı ve Hz. Peygamber’in diriliş ve ahiretle ilgili kabilesine getirdiği vahiyler her yerde küçümseme ve istihzâ ile mukabele gördü:

> Dediler ki: “Öldüğümüz, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman, gerçekten biz mi diriltilecekmişiz? Yemin olsun, bize de bizden önceki atalarımıza da bu tehdit yapılmıştı; bu, geçmişlerin uydurma masallarından başka bir şey değildir.” (Mü’minûn 23/82-83)
>
> Kâfirler: “Bu, şaşılacak bir şey!” Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (yeniden diriltilecekmişiz)? Bu uzak bir dönüş (iddiasıdır).” (Kaf 50/2-3)
>
> Kâfirler dediler ki: “Siz darmadağın olup dağıldığınızda, gerçekten sizin yeniden yaratılacağınızı size haber veren bir adamı gösterelim mi size?” (Sebe 34/7)[510]

Şüphesiz, putperest Araplar hulûd’u (ebedi hayat) bilmeleri ve çokça bu kelimeyi kullanmalarına rağmen, onların materyalist anlayışları, hali hazırdaki yaşamın ötesine pek geçemiyordu. Bir başka ifadeyle onlar için hulûd, ancak bu dünyayla ilgili olabilirdi. Pagan Bedeviler bu dünya hayatına ölümsüz özellik verecek bir şey arıyorlardı. Bundan dolayı Kur’ân, “…mal yığıp biriktiren ve onun kendisini ebedi kılacağını sananlar”dan[511] istihzâ ile bahseder. Çünkü Muhammedî davetin odak noktası, kesin olarak, ahirete imandır. Böylece, Cahiliye insanı için son derece

---

[509] Izutsu, **Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 101.
[510] Izutsu, **a.g.e.**, s. 101-102.
[511] Hümeze 104/1-3.

ürkütücü ve çözümü imkânsız bir sorun olsa da, hulûd, gayet rahatlıkla, varoluş ufkunun ötesindeki bir alana taşınmış olmaktadır.

> Hayır, siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Ahiret ise daha hayırlı ve bâkîdir. (Â'lâ 87/16-17)
>
> Siz dünyanın geçici yararını istiyorsunuzç Allah ise (sizin için) ahireti istiyor. (Enfâl 8/67)
>
> Mal ve çocuklar, dünya hayatının çekici süsüsdür. Sürekli olan salih davranışlar ise Rabbinin katında sevap ve umut etmek bakımından daha hayırlıdır. (Kehf 18/46)[512]

Görüldüğü üzere İslâm tam anlamıyla, ölümden sonraki yaşama duyulan sarsılmaz bir inanç üzerine inşâ edilmişken, Cahiliye, konuyu somut ve kendi sınırlı dünya görüşleri ekseninde anladığından, bu dünya hayatından başka bir şey bilmez ya da içten içe ölüm sonrası yaşam olabileceğini düşünseler de bunu öteler, adeta yokmuş gibi yaşarlardı. Üstelik bu dünya hayatının çok uzun sürmesini ya da ebedi olmasını arzu ederlerdi. Hâlbuki İslam öğretisine göre bu dünya geçicidir ve ona bel bağlamamak gerekir. Eğer ölümsüzlüğe erişmek ve ebedi huzura kavuşmak isteniyorsa, ahirete iman ilkesi hayatın tam merkezine oturtulmalıdır. İşte Kur'ân, putperest Araplar tarafından yoksayılmış, ötelenmiş ahiret inancını ve bu dünyaya dair ebedi yaşam tutkusunu, kendi anlam potası içerisinde değer yüklemek suretiyle peyderpey değiştirip dönüştürerek, sahih bir ahiret tasavvuru oluşturmuş, böylece bu konuda kendi dünya görüşünü ortaya koymuştur.

Vahyin inzal edildiği toplumda, hem Allah düşüncesi, hem insan ve tabiat hem de ahiret ve nübüvvete dair bir hafıza mevcut olmasına rağmen, bütün bunlar, yani genel anlamda varlık tasavvuru bütünlükten uzak, parçalanmış, darmadağın bir haldeydi. Bunların parçalanması da zihnin parçalanmasına ve donuklaşmasına yol açmıştı. Hâlbuki tevhid düşüncesi, insana bütünlük kazandırmayı, sahih bir Allah tasavvuru oluşturmayı ve Allah'ın bak dediği yerden nazar ettirmeyi hedefler.

---

[512] Izutsu, **Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 102-106.

Dolayısıyla, Allah'tan bahsederken insanı, peygamberden bahsederken Allah'ı, tabiattan söz ederken de Allah'ın bütün ayetleriyle tezahür ettiği alanı göz ardı etmemek gerekir. Kur'ânî dünya görüşünün temelini oluşturan ahiret düşüncesinin de insanın dünyadaki davranışlarına bilinçsel bir kontrol işlevi kattığı apaçık bir hakikattir.[513] Çünkü Kur'ân'ın bütünü, insanların mutlu bir "son"a ulaşmalarını istemekte ve bu doğrultuda yerleştirmek istediği dünya görüşünü adeta ilmek ilmek örmektedir. Bizlere düşen de, Kur'ân'ın tedrîcî olarak zihinleri inşâ etmek suretiyle yerleştirmeye çalıştığı bu dünya görüşünü tespit edebilmektir.

### 3.3.3. Makâsıd Temelli Anlama ve Yorumlama

Hz. Peygamber'den sonra gerek sahâbe ve tâbiîn gerekse müctehid imamlar dönemlerinde, şekilperest olmayan, maksat ve illeti gözeten kurucu zihinler, lafız-gaye ilişkisini genellikle dikkate almışlardır. Fıkhî mezheplerin kurulmasından sonra ise bu dengeli ilişki yerini, -bazı haklı sebeplere de dayanarak- nassın lafzı üzerinden hüküm üretme sürecine bırakmıştır.[514]

Dün de bugün de Müslümanların en büyük vazifesi ve ihtiyacı Kur'ân'a ircâ etmek ve mümkün olduğunca onun ilkelerine uygun olarak yaşamaktır. Onun ilkelerine göre yaşamak ise Kur'ân'ı Kerim-i normatif kanunlar kitabı olarak değil, ahlâkî idealler metni olarak anlamayı sağlayacak bir yöntemle mümkündür. Çünkü Kur'ân, insanlara bir davranış kalıbı ve ahlâkî perspektif kazandırmayı hedeflemektedir. Yapılması gereken şey, tarihsel ortamına giderek ayetlerin ilk ve özgün anlamlarını tespit etmek suretiyle İslam'ın temel değer ve normlarını çıkarmak, sonra da onları tarihin enkazı altından kaldırıp canlandırmaktır. Bir başka ifadeyle, ayetleri anlamada lafzî delalet yerine makâsıda dayalı bir yaklaşım biçimini devreye sokmaktır.[515] Nitekim çağdaş dönemde Âbid el-Câbirî, Fazlur Rahmân ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in de klasik usûle yönelik eleştirileri "lafızcı" olmaları konusundadır.[516]

---

513 Açıkgenç, **a.g.e.**, s. 255.

514 Ahmet Yaman, "Makâsıd Merkezli Kur'ân-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar", İstanbul, **KURAMER**, 2018, s. 129, 140.

515 Çiftçi, **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, s. 120.

516 Maşalı, **a.g.e.,** s. 76.

Örneğin Câbirî, geleneği “lafzın otoritesi”ne tabi olmakla eleştirir. Ona göre öncekiler naslardan istinbat faaliyetinde, lafızları adeta mana madeni olarak görmüşler, siyasi, itikâdî, felsefî veya irfânî mezheplerinin görüşlerine dayanak kılarak manayı yönlendirmişlerdir. Yani onlar aklın otoritesi yerine lafzın otoritesini dayanak almışlar, aklı, dilin sistemine tabi kılmışlardır. Böylece lafzın otoritesi düşüncesi, manaları lafızda aramaya sevketmiştir.[517] Bize göre, elbette lafızlar manaları ifade etmek ve konuşanın muradına ulaşmak için gereklidir, hatta lafızlar maksatları gerçekleştirmenin bir imkânıdır, ancak lafzî okumanın, maksatları araç haline getirmemesi gerekir. Bundan dolayı burada makâsıd ve vesâil ayırımının önemi devreye girmektedir. Zira Kur’ân’ın yegâne iniş sebebi, inşâdır. Ayetleri literalist okuma karşısında ise bir kriz meydana gelmesi kaçınılmazdır. Ulemamız da bundan kurtulmanın yolu ve çaresi olarak makâsıt eksenli okumayı önermiştir. Nitekim Kur’ân bütünlüğü de, anlama eylemi için temel sabiteler ve paradigmaları gerekli kılar.

Kur’ân’ı anlama hususu usûl-u fıkha tevdi edilse de onların, Kur’ân’daki ve genel olarak İslam’daki temel ilkelerin tespit edilmesi, bunların bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesini sağlayacak yeterli imkânlara sahip olduğunu söylemek zordur. Çünkü onların kullandıkları istinbât metodu, dini metinlerin bütününü anlamaktan ziyade hukûkî içerikli metinlerden şer’i ameli hükümler çıkarmaya yöneliktir. Bir başka ifadeyle, usûl-u fıkıhta dini metinler birer normatif hukuk kodu şeklinde algılanmaktadır. Şâtıbî, ayet ve hadisleri bir hukuk metni gibi telakki eden ve bundan dolayı faaliyet alanlarını hükümlerin istinbâtıyla sınırlandıran bu klasik yönteme karşı, maksat ve maslahat kavramlarıyla temellendirdiği alternatif bir anlama usûlü ortaya koymuştur. Bu yöntem, salt bir hukuk metodolojisi değil, genel manada bir anlama yöntemi içermekte ve Kur’ân’ın mesajının bir bütün olarak anlaşılmasını teklif etmektedir.[518]

Şâtıbî’ye göre sözün sevk şekilleri; hal, zaman-mekân ve hadiselere göre farklılık arzetmektedir. İlahi kelama kulak veren ve onu anlamaya çalışan kimse, hem hadiseyi hem de hâlin iktizâsını dikkate alarak sözün başından sonuna kadar onu bir

---

[517] Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 693-694; Maşalı, **Gai Yorum**, s. 76.

[518] Muhammed Hâlid Mes’ûd, **İslam Hukuk Teorisi**, Çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997, s. 279; Öztürk, **Kur’ân’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 46.

bütün olarak ele almalı ve o şekilde değerlendirmelidir. Buna küllî yaklaşım da denilebilir. Kişi, sözün sadece başını alıp sonunu terketmek, ya da tam aksine sonuna bakıp başını dikkate almamak gibi bir duruma düşmemelidir. Zira **konu, her ne kadar birden fazla konu içerse bile, bunlar birbiriyle irtibatlıdır ve hepsi tek olay hakkında olup, tek bir şey için inmiştir.** Bu durumda sözü anlamak isteyen kimsenin, mutlaka onun başını sonuna, sonunu da başına arz etmesi ve bir bütün halinde değerlendirmeye tabi tutması gerekir. İşte bu takdirde Şâri'nin maksadı yakalanmış olur. Eğer sözün parçaları üzerinde durur, bütünlüğü kaybederse O'nun muradını elde edemez. Yine Kur'ân'ın bir kısmını anlamak, şu ya da bu şekilde diğer kısımlarını anlamaya bağlıdır. Zira Kur'ân kendi kendisini tefsir etmektedir.[519]

Şâtıbî, eski yöntemle içtihadın tüm olanaklarının tükendiğini düşünmüş, ictihad kapısının açılması için de yeni bir usûlün tesis edilmesi gerektiğini derinden kavramıştır. Bu da, sadece naslardaki lafızları anlamaya çalışarak, onlardan hüküm çıkararak ya da hakkında nass olmayan yeni bir olayı, hakkında nass bulunan bir olaya kıyas ederek değil, Şeriat'ın tümellerine ve "makâsıd"a dayanarak olacaktır.[520] Örneğin Hz. Ömer, hakkında nass bulunan bir meselede, hem kendi içtihadı hem de istişare ettiği sahâbenin içtihadıyla hareket etmiş, savaşla fethedilen ülkelerin arazisini, savaşa katılanlar arasında taksim etmek yerine, haraç arazisi olarak değerlendirmiştir. Çünkü o, şeriatın maksatlarını esas almayı her türlü mülahazanın üstünde tutumuş, bu konuda günün ve geleceğin maslahatını gözetmiştir.[521]

Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın telif ettiği *Tefsîru'l-Menâr*'da Kur'ân'ın dînî, ahlâkî, hukûkî genel ilke ve yasalarının tespitine özel bir itina gösterilmiştir. Kimi zaman sûrenin başında, kimi zaman sonunda olmak üzere, ilgili sûreden çıkarılabilecek dini, ahlaki, sosyal ve hukuki genel ilkeler maddeler halinde sıralanmıştır. Söz gelimi Bakara Suresi'nin tefsirinde bu konuda bir başlık açılarak otuz üç ilke ve kurala işaret edilmiştir.[522]

---

519 Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, C. III, s. 304, 306; 313.

520 Câbiri, **Yeniden Yapılanma**, s. 68.

521 Câbirî, **a.g.e.**, s. 80.

522 Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, C. I, s. 105-121.

Yukarıda Kur'ân'ın makâsıd (amaçlar) ve vesail (araçlar) ayrımının öneminden bahsetmiştik. Kur'ân'dan ana fikir elde etmenin yolu, bazen 'parçayı bütün, bütünü parçalar vasıtasıyla anlama' şeklinde de mümkün olabilir. Örneğin Kur'ân'da[523] yer ve göğün bazen de ikisi arasındaklerin altı günde yaratıldığı söylenirken Fussilet Suresi 9-12. ayetlerde yaratmanın altı değil 'sekiz gün' sürdüğünden bahsedilmektedir. Kur'ân'i üslup dikkate alınmadığında yani ayetler salt ihbârî formda ele alınıp inşâi yönü ve inşânın da o günkü toplumun tasavvurları üzerinden gerçekleştirildiği konusu göz ardı edildiğinde, burada bir çelişki var gibi görünse de başka ayetler makâsıd bağlamında bir genel ilke olarak şunu ifade eder: Yaratmak Allah'ın vaktini almaz; 'ol' demekle her şey varlık alanına çıkar.[524] Ancak, bu 'ol', darmadağınık ve düzensiz bir yaratmaya işaret etmez. Tabiat, Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlara göre işler ve onda kaos değil kozmos hâkimdir.[525] Dolayısıyla anlam, lafız-mana ekseninde değil, mana ve maksadın ön plana çıktığı bütünlükte aranmalıdır. Kezâ makâsıd Kur'ân'ın temel ilkeleri, vesâil ise tikel konular olarak kabul edilebilir.

Kur'ânî değerler bir hiyerarşi içinde şöyle açıklanabilir: Piramidin en üst noktasında metafizik ilkeler alanı, onun altında ahlâkî ilkeler alanı, onun altında ibadetler alanı ve onun altında hukuki düzenlemeler alanı mevcuttur. Bunların her biri önceki alanı destekleyip takviye etmektedir. Bir başka ifadeyle hukuki düzenlemeler alanı Kur'ân'ın yapısı içerisinde nihai bir amaç değildir, nihai amaç metafizik ilkelerin hayata egemen olmasıdır. Bundan dolayı söz konusu ilkelerin hâkim olmasını destekleyici evsafta bir takım ahlâkî ilkeler konulmuş ve hem metafizik hem de ahlâkî ilkelerin hâkim olduğu bir toplumsal yapı hedeflenmiştir.[526] Aynı zamanda bu değerler tarih üstü bir geçerliliğe de sahiptir. Durum böyle olmasına rağmen genelde piramit tersine çevrilmiş, hukuki düzenlemeler ön plana çıkarılmıştır. Hâlbuki ahkâma taalluk eden konular daha çok Medine'de gündeme gelmiş olsa da bu konuların temel kodları Mekke'de oluşturulmuştur. Bu temel kodlar görülmeden konuyu Medine'den

---

[523] Araf 7/54; Kaf 50/38; Hûd 11/7; Hadîd 57/4; Furkan 25/59.

[524] Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; Haşr 59/19-35.

[525] Çiftçi, **a.g.e.**, s. 237.

[526] M. Hayri Kırbaşoğlu, **İslam'ın Kurucu Metni –Kur'ân Araştırmaları-**, Ankara, Otto, 2015, s. 64.

başlatmak bütünlüğün kaybedilmesine yol açabilir. Bunun için en faydalı yöntem, Kur'ân'ın ana konu ve fikirlerinin çıkış ve gelişimlerini tarihsel olarak takip etmektir.

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), sahâbe ve tabiun ve daha sonra gelenlerin reyle amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin olmayıp reye dayandığını söylemiştir.[527] Bu durum sahâbe için mümkün olsa da, tâbiîn ve sonra gelenler için aynı şeyi söylemek güçtür. Vahyin dinamik ortamının kaybolmasıyla birlikte onların, ortaya çıkan yeni problemleri çözme konusunda tek tek ayet ve hadislere müracaat etmek suretiyle bütünlükten uzaklaşarak hüküm istinbat etme gereği duyduklarını yukarıda ifade etmiştik. Hâlbuki Kur'ân'ı Kerim'in temel amacı, hüküm oluşturmaktan ziyade, bünyesinde barındırdığı tevhid, ahlak, adalet gibi esas alınması gereken ilkelere dikkat çekmek ve bunları bir değerler skalası oluşturarak gerçekleştirmektir. Zira bir metni anlayan/fıkheden kişi ondaki temel ilkeleri kavramakla birlikte bu ilkeleri kendi durumuna uygulayabilir ki bu da hüküm çıkarma demektir.[528]

Kur'ân'ı makâsıd ekseninde anlayıp yorumlamaya örnek olarak, aile hukukunun konu edildiği "boşanan veya kocası ölen kadının iddet beklemesi"yle ilgili ayetleri verebiliriz. Nüzûl tertibine göre Bakara Suresi 228. ayette,[529] boşanan kadınların üç adet görünceye kadar beklemeleri, şayet hamile oldukları anlaşılırsa bunu kocalarından gizlememeleri ve marufa göre kadın veya erkek, her ikisinin birbirlerinin üzerinde yerine getirmeleri gereken hak ve sorumlulukları olduğu anlatılmaktadır. Bakara 231. ayette[530] yine boşanan kadının iddeti bittiğinde, çiftlerin isterlerse evliliklerine devam edebilecekleri, ayrılık kararı alırlarsa da kadının mağdur

---

527 İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Doha, 1399, C. II, s. 768-771.

528 Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair", s. 88.

529 وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوءٍۜ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فٖٓي اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۜ وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فٖي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُٓوا اِصْلَاحاًۜ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذٖي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِۖ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۜ وَاللّٰهُ عَزٖيزٌ حَكٖيمٌ

530 وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَٓاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۖ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُواۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۜ وَلَا تَتَّخِذُٓوا اٰيَاتِ اللّٰهِ هُزُواًۘ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَمَٓا اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهٖۜ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُٓوا اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلٖيمٌ

edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hemen akabindeki Bakara 232. ayette ise,[531] boşanan kadının idddeti bittiğinde, çiftler örfe göre aralarında anlaşarak yeniden evlenmek isterse, buna üçüncü kişilerin mani olmaması gerektiği, zira esas kurtuluşun iman-amel birlikteliğiyle mümkün olabileceği ifade edilmektedir. Bir sonraki ayet olan Bakara 234. ayette de[532] bu defa kocası ölen kadının dört ay on gün (evlenmeksizin) iddet beklemesinden bahsedilmekte, bekleme süresi bittiğinde kadınların marufa göre kendi kararlarını verebilecekleri söylenmektedir. Yine Bakara 240. ayette[533] vefat edip geride eşler bırakan kocaların, eşlerinin bir yıla kadar evden çıkarılmadan geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etmeleri tavsiye edilmekte, şayet kadın kendi isteğiyle evden ayrılmak isterse de bunu yapabileceği belirtilmektedir.

Bakara Suresi'nden bir müddet sonra Medenî dönemin ortalarında nâzil olan Talak Suresi 1. ayette[534] (yine kadınların iddetine değinilmekte, fakat asıl olarak, bir hayâsızlık yapmadıkları sürece iddet bekleyen kadınların evlerinden gönderilmemesi üzerinde durulmaktadır. Evden gönderilmek suretiyle kadınların mağdur duruma düşürülmesi ise ayette, Allah'ın sınırlarının ihlali olarak olarak yer almakta ve bundan uzak durulması emredilmektedir. Devamındaki Talak 2. ayette[535] (kezâ iddeti dolan kadınlara marufa uygun davranılması ve kadına haksızlık edilmemesi bildirilmektedir. Bir sonraki ayet olan Talak 4. ayette de, (*adetten kesilmiş veya adet görmeyen kadınların da üç ay iddet beklemeleri,* hamile kadınların iddettinin ise doğum yapmasıyla son bulacağı belirtilmektedir.

İddet, bir erkeğin veya bir kadının ayrılmalarından sonra belirli bir süre başkası ile evlenmemeleri ve beklemeleri demektir. Fakat, tarihsel süreçte iddet sadece kadına

---

531 وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَٓاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِۜ ذٰلِكَ يُوعَظُ بِه۪ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۜ ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُۜ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

532 وَالَّذ۪ينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْراًۚ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ف۪يمَا فَعَلْنَ ف۪ٓي اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِۜ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَب۪يرٌ

533 وَالَّذ۪ينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاًۚ وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍۚ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ف۪ي مَا فَعَلْنَ ف۪ٓي اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍۜ وَاللّٰهُ عَز۪يزٌ حَك۪يم

534 يَٓا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَٓاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْۚ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّٓا اَنْ يَأْت۪ينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍۜ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِۜ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۜ لَا تَدْر۪ي لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْراً

535 فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَاَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَاَق۪يمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِۜ ذٰلِكُمْ يُوعَظُ بِه۪ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۜ وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاًۙ)

hamledilmiştir.[536] Cahiliye döneminde gerek boşamalarda gerekse kocanın ölümü durumunda, iddet bekleme uygulamalarının var olduğu söylense de, boşama iddetinin yaygın olmadığı, ölüm iddetinin ise düzenli bir uygulama olduğu görülür. Buna göre Cahiliye'de boşanan bir kadının hemen yeni bir evlilik ilişkisine girmesi mümkün idi. Doğal olarak bu da –kadının hamile olması durumunda- nesebin karışmasına neden olmakta, doğan çocuk da yeni kocaya nispet edilmekteydi. Nitekim en-Nâkımıyye adlı kadın, ilk kocası Mu'âviye b. Bekr b. Hevâzin'den hamile olduğu halde boşanmış, daha sonra Sa'd b. Zeyd-i Menât b. Temîm'le evlenmiş, Sa'd'ın yatağında Mu'âviye'den olan oğlu Sa'sa'yı doğurmuştur.[537] Bazı kaynaklarda nesep karışma korkusuyla boşanan kadının iddet beklediğine dair bilgiler de yer almaktadır.[538] Eski Arap hukukunda boşama üç talakla gerçekleşir ve kadınlar üç hayız müddeti beklerlerdi. Kocası ölen kadın ise süslenemez, koku sürünemez ve bir yıldan önce evlenemezdi.[539] Kureyş kabilesinde bir yıl iddet beklemek, alışılagelmiş adetlerdendi.[540] Bu durumda Kur'ân nazil olmadan önce, Arapların aile hukukuna göre boşanan (yaygın olmasa da) veya kocası ölen kadının iddet beklediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, iddet konusunda ibtidâen bir hüküm getirmemiş, Arapların gündelik yaşamları içinde onların yerleşik uygulamaları ve örfî kabulleri doğrultusunda tezahür ve teşekkül etmiştir.[541] Ayetlerde sık sık yer alan "maruf" ifadesi de bu maşeri vicdana ve örfî kabullere işaret etmektedir.[542] Zira daha önce de değindiğimiz gibi Arap kadınları boşanma aşamasında -kendilerine geri dönmemesi için- hamile olduklarını kocalarından gizler, çocuklarını yeni evlendikleri kocalarına

---

536 Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu**, İstanbul, Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985, C. II, s. 178.

537 İbn Habîb, **Kitâbu'l-Muhabber**, Haydarabad, Dâiratu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1361/1942, s. 338; Mahmûd Selâm Zenâtî, en-**Nuzûmu'l-Arab Kable'l-İslâm**, Kahire, y.y., 1992, s. 28; 263; Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri**, İstanbul, Beyan Yay., 2014, s. 320.

538 Es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî el-Âlûsî, **Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., C. II, s. 50; Cevâd Alî, **el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, y.y., Mektebetu Cerîr, 1427/2006, C. V. S. 435.

539 Bilmen, **a.g.e.**, C. II, s. 180.

540 İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 338.

541 Emrah Dindi, **Kur'an'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu, 2017, s. 283-284; Tuksal, **a.g.e.**, s. 47.

542 Bardakoğlu, "a.g.m.", s. 74.

nispet ederlerdi.[543] İlgili ayetlerde (Bakara 2/228) Allah, bu durumu kesinlikle haram kılmakta ve kendi hududunun aşılmaması gerektiğini emretmektedir. Bahis konusu ayetler literal düzeyde okunduğunda, -günümüzde hamileliğin çok erken evrede tespit edilebilmesine rağmen- boşanan kadının hamileliğinin belli olması için üç ay, kocası ölenin ise dört ay on gün beklemesi gerektiği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ayetlerin genel maksadı, nesebin karışmasını önlemek, dolayısıyla çiftlerin birbirlerine her durumda dürüst olmalarını, hiçbir tarafın diğer tarafa zulmetmemesini sağlamak üzerine kuruludur. Dört ay on gün ve üç ay meselesi ise -Kur'ân bütünlüğü ve makâsıd çerçevesinde düşünüldüğünde- kadının bu iddet zarfında eve hapsedilmesi değil, ahlak ve erdemini kuşanarak belirli bir süre yeni bir ilişkiye yelken açmamasıdır. Özetle, nâzil olduğu kültür kalıpları içinde evrensel mesajını aktarmaya çalışan Kur'ân'ın, gerek boşama gerekse vefat hallerinde nesep karışımına engel olma gibi evrensel bir gayesi olmakla birlikte, kadın ve erkeğin çift taraflı olarak psikolojik ve sosyolojik durumlarını da göz önünde bulundurmakta ve hemen yeni bir ilişkiye girilmesinin ahlâkî olmadığını vurgulamaktadır.

Dahası kadın-erkek ilişkileri sözkonusu olduğunda, nüzûl ortamının ataerkil yapısını tavsif etmekle beraber Kur'ân'ın temel dünya görüşü, hiçbir sosyal statü ve cinsiyet farkı gözetmeksizin, erkek-kadın bütün müminleri aynı konumda kabul etmektir.[544]

Şimdi de Kur'ân'ın özgün anlamının ortaya çıkmasında son derece mühim olan metin dışı bağlamın tespitinin, yalnızca yardımcı kaynaklara değil, Kur'ân'ın kendisine başvurularak da yapılabileceği üzerinde durmak istiyoruz.

### 3.3.4. Metin Dışı Bağlamın Tespitinde Kur'ân'dan Yararlanma

Kur'ân, bazen insanlığın, bazen de coğrafyanın nüzûl tarihi döneminde oluşmuş soru ve sorunlarına çözümler üretmiştir. Hedefi "insan" olan ilâhî kelâmın ortamının, elbette insandan bağımsız olması düşünülemez. Zira Kur'ân'ın yegâne

---

543 Taberî, **a.g.e.**, C. II, s. 518-519.

544 Ahzâb 33/35.

nüzûl sebebi insandır. Bu durumda insan esas, nüzûl araç durumundadır. Ayrıca, her bir ayetin belki sebeb-i nüzûlü yoktur, fakat bir ortamı mutlaka vardır. Dolayısıyla ayetlerin "sebeb-i nüzûlü" ve "nüzûl ortamı" aynı şeyi ifade etmezler. Ayetlerin ortamı daha kapsamlı olup coğrafi şartlar, iklim bilgileri, o topraklarda yaşayan insanların ortak hafızasını oluşturan detaylar, inançlar, algılar, kabuller, anlamlandırmalar, korkular, hüzünler, kültüre ait unsurlar, ticari faaliyetler, beslenme şekilleri, halk arasında önemli sayılan hususlar mesajın doğduğu ortama dair bilinmesi gereken detaylardır. Çünkü muhatapların hafızası, bütün bu detaylarla birlikte mesajı almış ve mesaja dair tepkilerini yine bu ortamda vermiştir. [545] Bu ortama ulaşmanın tek yolu da, hâl-i hazırdaki esbâb-ı nüzûl kaynakları değildir. Nitekim bu konuda ilk ve en temel kaynağımız Kur'ân'dır. Çünkü metin dışı bağlam, bütün Kur'ân'ı kuşatmıştır. Bu bağlamı, bilgi ve belge olarak resmeden kaynaklar ise tarih, siyer, sîret, hadis vb. kaynaklardır. Kaffâl eş-Şâşî de nüzûl sebebi bilgisine sadece tarihsel zemin gibi metin dışı unsurlardan değil bizzat metnin içinden de ulaşılabileceğini düşünmektedir.[546] Esbâb-ı nüzûl ve Arap tarihinin en güzel anlama yolunun Kur'ân'a müracaat etmek olduğunu savunan Emîn el-Islâhî için de Kur'ân'ı bizzat kendisinden anlamak vazgeçilmez bir prensiptir. Zira Kur'ân'ı en iyi şekilde yine Kur'ân açıklar.[547]

Kur'ân'ın inşâ yönünü göz ardı ederek bir kelâm veya hukuk metni gibi okuyanlar, ilâhî kelâmı nâzil olduğu zeminden ve Rasûlullah'ın tatbikatından bağımsız olarak değerlendirebilmişlerdir. Hâlbuki sebeb-i nüzûl rivayetleri yetersiz olsa da, Kur'ân baştan sona ayetlerin indiği tarihsel atmosferi aktaran bir muhtevaya sahiptir. Kur'ân'ı kendi içinde açıklamak diğer kaynakları reddetmek anlamına da gelmemelidir. Nitekim diğer kaynakların reddedildiği durumlarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en marjinal ve aşırı yorum örnekleriyle karşılaşıldığı malumdur.[548]

Söz gelimi "Sana şunu soruyorlar" gibi ayetlerin kendi nüzûl sebebini ihsas ettirmesi mümkündür. Bu tür ayetlerde, arka tarafta bir çekişmenin olduğu, konunun salt soru sormaktan ibaret olmadığı anlaşılır. Yine bazen söylenilen şeyden ayetin

---

545 Müftüoğlu, **a.g.e.,** s. 189.

546 Mehmet Emin Maşalı, **Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'ân Yorum Anlayışı**, Ankara, Otto, 2016, s. 109.

547 Birışık, **Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, s. 263; Albayrak, "a.g.m", s. 78.

548 Sıcak, **a.g.e.**, s. 232.

nüzûl sebebi hakkında bir fikre sahip olunabilir; çünkü kişiyi "Şöyle bir sorun olmalı ki, bu ayet ona cevap versin" şeklinde düşünmeye sevk eder.

Birkaç örnek ayet üzerinden konuyu açıklamak istiyoruz.

Hicr Suresi 97. ayet,[549] (*Müşriklerin söyledikleri yüzünden canının sıkıldığını muhakkak ki biz biliyoruz.)* metin dışı bağlamı resmeden ayetlerdendir. Bahis konusu ayetin siyâk ve sibâkına bakıldığında, tevhidin öncüsü Hz. Peygamber'e bu kutlu yolculuğunda mânevî destek verildiği görülür. Zira o, kurulu bir saat olmayıp olaylar karşısında duygu değişimleri yaşayan bir beşerdir. Bu ayetlerde de, müşriklerin risâletini yalanlamalarından ve inkârlarında ısrarlarından dolayı üzülmemesi, yılgınlık göstermemesi, yine onların "şair", "kâhin", "mecnun", "sihirbaz" gibi karalamalarına ve iftiralarına aldırış etmemesi gerektiği üzerinde durularak Hz. Peygamber takviye edilir. Sonra da Allah, elçisi Muhammed (a.s.)'a bütün bunlar sebebiyle içinin daraldığını bildiğini ve onların bu yaptıklarını yanlarına bırakmayacağını, hesap sorup gerekeni yapacağını, eninde sonunda da kendisini muzaffer kılacağını bildirmektedir.[550] Çünkü Hz. Peygamber'in -bütün bu hücumlara karşı koyarken- daha yürümesi gereken uzun bir yolu vardır. Dolayısıyla Allah, cesaret ve destek telkin etmek suretiyle elçisini inşâ etmektedir. Bu inşâyı da bir süreç dâhilinde gerçekleştirmektedir. Şinkîtî'nin Hicr 97. ayetin tefsiri sadedinde zikrettiği ayetlerde[551] ve daha pek çok ayette bu inşâyı görmek mümkündür.

Bir diğer ayet ise Meryem Suresi Suresi 77. ayet[552] (*Ayetlerimizi inkâr eden ve mutlaka bana (ahirette) mal ve evlat verilecektir diye (alay eden) adamı gördün mü?)* 78. ayet[553] (*O, gaybı mı biliyor, yoksa Allah'tan bu konuda bir söz mü aldı?)* 79. ayet[554] (*Kesinlikle hayır. Bunları hanesine azap olarak yazacağız.)* ve 80. ayetlerdir.[555] (*Bu dünyada böbürlendiği malı sonunda bize kalacak ve kendisi bu zenginlikten yoksun bir*

---

549 وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَۙ

550 Elik, Coşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 629.

551 En'âm 6/33; Hûd 11/12; Kehf 17/6; Şuarâ 26/3; Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. III, s. 137.

552 اَفَرَاَيْتَ الَّذ۪ي كَفَرَ بِاٰيَاتِنَا وَقَالَ لَاُو۫تَيَنَّ مَالاً وَوَلَداًۜ

553 اَطَّلَعَ الْغَيْبَ اَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْداًۙ

554 كَلَّاۜ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَداًّۙ

555 وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْت۪ينَا فَرْداً

*şekilde ahirette huzurumuza tek başına çıkacaktır.)* Şinkîtî, Meryem Suresi 77. ayetin altında, tefsire uygun şekilde nüzûl ortamında gerçekleşmiş olan bir hadiseden bahsetmekte ve konuyla ilgili başka ayetlere[556] atıfta bulunmaktadır.[557] Mevzu bahis hadiseyi Habbâb b. Eret (ö. 37/657-58) şöyle anlatır: "Bir gün bana olan borcunu istemek üzere Âs b. Vâil'e gittim. Bana, Muhammed (a.s.)'ı inkâr etmedikçe borcunu vermeyeceğini söyledi. Ben de "Hayır, ölünceye ve sonra dirilinceye kadar bu dediğini yapmayacağım" dedim. O da bana "Ben ölüp sonra dirileceğim öyle mi?" dedi. "Evet" diye cevap verdim. Âs b. Vâil de bana "Öyleyse benim burada çok mal ve evladım olduğuna göre orada da olacaktır, sana borcumu orada öderim" dedi ve akabinde Meryem Suresi'ndeki ayetler nâzil oldu."[558] İlgili ayetlerin indiği zeminde böyle bir hadisenin yaşanmış olması mümkün ve muhtemeldir. Buna göre Âs b. Vâil, küçümseyici bir üslupla dünyadaki zenginliğinin ahirette de devam edeceğini iddia etmek suretiyle ahiretteki dirilişle alay etmiş, bahis konusu ayetler de yaşanan hadiseyi tasvir ederek bu davranışa bir değer yüklemiş olmalıdır.

Nahl Suresi 103. ayette de[559] (*Hiç şüphesiz biz (Hz. Peygamber için) ona bir beşer öğretiyor dediklerini biliyoruz. Hâlbuki ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise apaçık bir Arapça'dır.)* nüzûl ortamında neler yaşandığını ortaya koyar niteliktedir. Müşrikler Muhammed (a.s.)'ın peygamberliğine ve Kur'ân'ın ilâhî vahiy olduğuna inanmıyor, bahane olarak Kur'ân'ı ona bir yabancının öğrettiğini iddia ediyorlardı. Allah da o kişinin dilinin yabancı, Kur'ân'ın dilinin ise açık seçik Arapça olduğunu söyleyerek bu iddiayı çürütmektedir. Şinkîtî de bu ve benzeri ayetlerin indiği döneme ışık tuttuğunun farkında olmalıdır ki, vahyin kaynağına yönelik itirazları konu edinen ve yine vahyin atmosferini yansıtan diğer ayetlere atıfta bulunmuştur.[560] Kur'ân incelendiğinde daha pek çok ayetin[561] metin dışı bağlamı ihsâs ettirdiği anlaşılır. Sonuç olarak, ayetleri anlamada ve yorumlamada

---

556 Fussilet 41/50; Mü'minûn 23/55-56; Sebe 34/35.

557 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân**, C. IV, s. 257.

558 Şinkîtî, **Advâu'l-Beyân,** C. IV, s. 257.

559 وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّهُمْ يَقُولُونَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

560 Furkân 25/5; Müddessir 74/24; En'âm 6/105; Fussilet 41/44; Şuarâ 26/199; Şinkîtî, Advâu'l-Beyân, C. III, s. 248.

561 Bazı örnekler için bkz. Furkân 25/4, 7-9, 21; A'râf 7/54; İbrâhim 14/13; Sebe' 34/43; Münâfikûn 63/ 1.

ehemmiyetle üzerinde durduğumuz vahyin ortamına dair bilgilere ulaşmanın tek yolu, tarih, siyer, sîret, hadis vb. kaynaklar değildir. Hatta Kur’ân’ın indiği atmosferin, kültürel kodlarını ve tasavvurlarını anlamanın öncelikli yolu, vahyin bizatihi metni olmalıdır. Daha sonra ise nüzûl ortamına projektör tutan her türlü veri, bilgi ve belge son derece öneme hâizdir.



## SONUÇ

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kesin ve katiyetine vurgu ile Allah adına konuşma anlamına geldiğinden müfessire manevî bir mesuliyet yüklemektedir. Tefsir faaliyetinde Kur'ân'ı ayet ayet ya da ayet grupları şeklinde (parçacı, mevziî, atomik) tefsir etmek bütünü algılamada ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Malum olduğu üzere Kur'ân yirmi üç yıl zarfında olayların akışına göre tedricen nâzil olmuş, Kur'ân'da zikri geçen hadise ve konular da bu sürece yayılmıştır. Zihniyet inşâsını hedefleyen vahyin, bu yirmi üç yıllık süreçte belli ihtiyaç ve şartlara göre peyderpey konuştuğu düşünüldüğünde, bu konuşmalar arasında aynı anlamı vurgulayan, birbiriyle tanışık ve irtibatlı olan bölümleri bir araya getirmenin zor bir teşrik-i mesai gerektirdiği söylenebilir. Fakat bütün bu zorluklara rağmen müfessir, ilâhî kelâmı doğru anlamak için ehemmiyeti haiz olan Kur'ân bütünlüğüne nüfuz edebilmelidir.

İlk kurucu nesil olan sahâbe, hadiselere bütüncül yaklaşıyor, ilâhî kelamın kazandırdığı perspektifle ve zihinlerine yerleştirdiği dünya görüşü ile sorunları çözüyordu. İlerleyen zamanlarda zihni vahiyle teşekkül etmiş olan kurucu neslin ahirete irtihaliyle birlikte, bu bütüncül bakış ve perspektif kaybolmuş, parçacı bir yaklaşım devreye girmiştir. Böylece toplumsal ya da bireysel olarak ortaya çıkan muhtelif soru ve sorunları çözebilme gayesiyle tek tek ayetlerden hükümler istinbat edilmeye başlanmıştır. Nitekim erken bir dönemde Mukâtil b. Süleyman tarafından telif edilen ve beş yüz ahkâm ayetini ele alan *Tefsîru Hamsi Mie*'nin telif edilmesi bu görüşü doğrular mahiyettedir. Mücmel ayetteki hükmün başka ayette tebyîni şeklindeki yaklaşıma, ilk defa ibare olarak Ebû Müslim ve Mâturîdî tarafından hüküm istinbatında yer verilmesi de,[562] anlamı kapalı olan ayetin bir başka ayette açıklanması tarzındaki yaklaşımın **ahkâm bağlamında ortaya çıktığını** göstermektedir.

Kendilerini sünnetin müdafisi olarak konumlandıranlar (Ehl-i hadis), dinin kaynaklarını Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle sınırlamışlardır. Onların bu

---

[562] Mâturîdî, **Tevîlât**, C. III, s. 160-161. (Mâturîdî mücmel ifadesini kullanmıştır.); Emîn el-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâ-ru'l-Murtedâ, 1427/2006, C. II. s. 8. (İsfehânî mücmel ifadesini kullanmıştır.)

sınırlama ile reylerini batıl/mezmum olarak kabul ettikleri kişi veya fırkaların re'y ile görüş beyân etmelerine engel olmayı hedefledikleri söylenebilir. İyimser bir ifadeyle onların çabaları, Kur'ân'ı anlayıp yorumlamada bir usûl ve çerçeve belirleme olarak da değerlendirilebilir. Bu minvalde Hicrî VIII. asırda İbn Teymiyye tarafından iç ve dış saldırılara karşı en ideal tefsir yöntemi olarak teklif edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de Ehl-i hadis ekolüyle benzer gayelerle sistematize edilmiş görünmektedir.

Murâd-ı ilâhînin tespitinde en iyi yöntem olarak teklif edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bir ön kabul olarak Kur'ân'ın bütün olduğu ve onu meydana getiren parçaların birbirini tefsir ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu ön kabul yerinde olsa da -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bu yöntemi savunanlar tarafından ne İbn Teymiyye öncesi ne de sonrası tefsir ve usûl eserlerinde, isim olarak var olmasına rağmen konuya dair fazla bir problem görülmemiş ve ilgili yöntemin gerçekçi bir usûlü ortaya konulmamıştır. Hatta bahis konusu metottan hareketle ayetler, kişi veya fırkaların kendi paradigmaları ve konumlarını tahkim etmek için kullanılabilmiş yani ayetlerin tarihsel zemini hiçe sayılarak, olgu yerine algı ve ön kabuller üzerinden birbiriyle ilintilendirilebilmiştir. Elbette müfessir söz konusu yöntemin tatbikinde belli bir akıl yürütmeye başvuracaktır. Nitekim ayetler kendi kendilerine konuşmamakta, onları ancak anlamaya çalışan özne konuşturmaktadır. Ancak bu akıl yürütme, anlam savrulmalarını önlemek için sağlam bir metodoloji ile gerçekleştirilmek durumundadır.

Yirminci asır müellifi Şinkîtî, kendi döneminde insanların Kur'ân'dan uzaklaşıp hurâfe ve bidatlere daldığını müşahede etmiş, onları yeniden Kur'ân'la buluşturmak için "Bir sözü en iyi açıklayan yine sözü söyleyenin kendisidir" düsturundan hareketle tefsirini yazdığını ifade etmiştir. Tefsirinde ayetlerin bağlantısını daha çok mücmelin tebyîni ve muhtasarın tafsîli şeklinde kuran Şinkîtî, bu faaliyetinde çoğu zaman 'tefsir'e isabet edemediği gibi Kur'ân'ı bir bütün olarak değerlendirme konusunda da yetersiz kalmıştır. Çünkü o, çoğunlukla lafzın zâhiri üzerinden konusu benzeyen ya da kendi zihni algısıyla anlam olarak örtüşen ayetleri birbiriyle irtibatlandırmış, bu da konunun anlaşılmasında son derece mühim olan diğer ayetleri göz ardı etmesine neden olmuştur.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, konu bütünlüğünü sağlamak açısından başvurulması gereken bir faaliyet olmakla beraber, bu metodu uyguladığını iddia edenler tarafından ayetler arası kurulan irtibatlar, bağlam ayniyetinden ziyade, literalist bir yaklaşımla lafız benzerliği üzerinden gerçekleştirilebilmektedir. Bu okuma biçimi de, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri değil, "istişhad, iktibâs, te'vîl veya istidlal" olabilmektedir. Elbette bu türden irtibatlar da gereklidir. Fakat Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olabilmesi için bağlamı ve maksadı aynı olan ayetler nüzûl sürecine göre bir araya getirilmeli, konunun tedrici olarak nereden nereye geldiği, zihni inşâ da nasıl bir mesafe alındığı görüldükten sonra, ilgili konunun bu defa Kur'ân bütünlüğünde nereye tekabül ettiği tespit edilmelidir.

Tarihsel süreçte daha çok ahkâm ayetlerinde başvurulan "mücmelin tebyîni" başta olmak üzere, "mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi, müşkilin tavdîhi, mübhemin tafsîli vb." şeklindeki yaklaşımın oturduğu zeminin aslında şu şekilde olduğu söylenebilir: Kur'ân'ın bir zihniyet kitabı zihniyetin de bir örtük referans sistemi olduğu düşünüldüğünde, Mekkî ve Medenî dönem ayetlerinin birbirlerine atıfta bulunması ve bir konunun farklı sûrelerde muhtelif boyutlarıyla zikredilmesi, tedrici olarak gerçekleştirilen zihniyet inşâsının bir gereğidir. Aynı şekilde nâsih-mensûh olarak ilişkilendirilen ayetlerde de zamansal sınırlama (sonra nazil olan ayetin önce inen ayetin hükmünü kaldırdığı şeklinde) olmayıp inşânın gereği olan tedrîcilik söz konusudur. Zira Kur'ân, olayların seyrine göre konuşmakta, başında ne söylediyse sonunda da tutarlı bir şekilde aynı şeyi söylemekte ve konu içinde birçok konuyu anlatmak suretiyle muhataplara bir dünya görüşü ve yeni bir perspektif kazandırmaktadır. Önemli olan bu aşamaları görebilmek ve sağlıklı bir zeminde okuyarak bütünlüğü yakalayabilmektir. Nitekim lafzî mücmelliği/müşkilliği bazen diğer ayetlerde yer alan lafızlardan hareketle çözüme kavuşturmak mümkün olsa da, Kur'ân'ın sunduğu dünya görüşünü sadece lafız üzerinden çözmek imkân dâhilinde değildir. **Zira salt lafız ya da lafız üzerinden konu benzerliği bu yönemin usûlü olmamalıdır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde anlam savrulmalarını önleyen sabit-i kadem olan usûl ise, ayetlerin -algı değil olgu üzerinden bir bütün halinde tefsir edilmesi ve insanın hidayetine vesile olacak hususların ortaya çıkarılmasıdır.** Ayetler arasında doğru ve nesnel bir irtibatlandırma yapılabilmesi için Kur'ân'ın

Kur'ân'la tefsirinin aşamaları şu şekilde sıralanabilir: Kur'ân'ı Kur'ân'dan anlamak isteyen kimse, onunla çokça hemhal olmalı, üzerinde taakkul, tefekkür ve tedebbür etmelidir. Kur'ân bütünlüğü, sadece ayeti ayetlere atfetmek suretiyle onları ilişkilendirmek değil, ilâhî kelamın zihinleri inşâ etmeye çalıştığını, kullara vahiy perspektifinden bakmayı öğrettiğini, daha net ifadeyle bir dünya görüşü teklif ettiğini görerek, küllî bir bakış açısıyla Allah'ın niyetini niyet edinmek ve bak dediği[563] yerden bakabilmektir. Bir sonraki aşamada ise müfessir, ayetlerin tedrîcî olarak nazil olduğunu göz önünde bulundurarak Mekkî-Medenî süreci izlemeli, her bir ayeti siyak-sibakı başta olmak üzere Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirmeli, yine ayetleri kendi tarihsel zeminine yerleştirerek hangi soru ve sorunları çözdüğünü tespit etmek suretiyle tefsire ulaşmalıdır. Nitekim böyle bir usûl doğrultusunda hareket eden yorumcu, zihinsel bütünlüğe ulaşarak mevcut algı ve ön kabullerinden büyük oranda sıyrılabilecek, tefsir etmek istediği ayetin hangi ayetlerle tefsir edileceğini kavrayabilecek ve yine bu yolla Kur'ân'ın sunduğu dünya görüşünü keşfedebilecektir. **Dolayısıyla bu çalışmanın teklifi, Kur'ân'ın, inzâl edildiği sırada hitâp oluş keyfiyeti göz ardı edilmeden ve inişini çevreleyen şartlar muvâcehesinde kendi bütünlüğü dikkate alınarak bir süreç dâhilinde okunması ve bu doğrultuda muhataplarına sunduğu dünya görüşünün tespit edilmesidir.**

Şunu açık yüreklilikle ifade etmemiz gerekir ki, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tarihsel arka planı –görebildiğimiz kadarıyla- daha önce yazılmadığı için belli oranda zorluklarla karşılaştık. Böyle olmakla birlikte, tezin anlaşılması bakımından konunun arka planına dair yapılan tespitlerin yerinde olduğu söylenebilir. Fakat bundan sonra konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda tezin bu yönünün geliştirilebileceğini de ifade etmek gerekir. Yine üçüncü bölümün son başlıkları, bütünselliği sağlayarak ilgili konu hakkında Kur'ân'ın dünya görüşünü ortaya koyan, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri örneklerinin eksik bırakıldığı izlenimini uyandırabilir; fakat bunun, tezin sınırlarını aşacağı ve üst bir çalışmanın konusu olduğu belirtilmelidir. Zira bu çalışmanın son

563 Bkz. Nisâ 4/105.

bölümünde, daha çok konunun usûlüne dair tespit ve önerilerde bulunulmaya çalışılmıştır.

# BİBLİYOGRAFYA


| | |
|---|---|
| Abay, Ahmet; Yaşar, Yahya: | "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği", **International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 11/7, Spring 2016, p. 1-16. |
| Abbas, Fadl Hasan: | **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Esâsiyyetuhû ve İtticâhâtuhû ve Menâhicuhû fî Asri'l-Hadîs**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2016/1437. |
| Abdülhamîd, Muhsin: | **er-Râzî Müfessiran**, Bağdâd, Dâru'l-Hurriyye, 1974/1394. |
| Açıkgenç, Alparslan: | **Bilgi Felsefesi,** İstanbul, İnsan Yay., 1992. |
| Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî: | **Kitabu's-Sunne**, (er-Red ale'l-Cehmiyye ve'-Zenadıka ile birlikte) thk. İsmail el-Ensari, y.y. t.y.. |
| el-Ahfeş, Saîd b. Mesa'de el-Belhî el-Mücâşiî: | **Meâni'l-Kur'ân**, thk. Abdülemir Muhammed Verd, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1985. |
| Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî: | **Müsned**, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, y.y., Daru'l-Fikr, 1991. |
| el-Akk, Hâlid Abdurrahmân: | **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduhû,** Dimeşk, Dâru'n-Nefâis, 1406/1986. |
| el-Âlusî, Es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî: | **Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.. |
| el-Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî: | **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Beyrut, Daru'l-Kütübü'L-İlmiyye, 1415. |
| Albayrak, Halis: | "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", T.D.V., **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu,** Ankara, 1993. |
| Albayrak, Halis: | "Mübhematu'l-Kur'ân İlmi ve Tefsir İlmindeki Yeri", **AÜİFD**, C. XXXII, 1992. ss. 155-182. |
| Albayrak, Halis: | **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri,** İstanbul, Şule Yay., 7. Bask., 2015. |

Albayrak, İsmail: "Abdülhamit el-Ferâhî ve Emin el-İslâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", **Sakarya Üniv. İlah. Fak. Dergisi,** 4/2001, ss. 69-84

Alî, Cevâd: **el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm,** y.y., Mektebetu Cerîr, 1427/2006.

Aliyev, Elnur: "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası,** № 10 SENTYABR (EYLÜL) 2008, ss. 417-426.

Alper, Hülya: "Ataerkil Zihniyetin Kur'ân Meâllerine Yansıması", **Akademik Araştırmalar Dergisi,** 2004, Sayı: 22, ss. 171-184.

Altay, Vildan: "Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Suresi Örneği", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2017.

Altıntaş, Ramazan: "Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2: 1 (2004), ss. 3-22.

Altıntaş, Ramazan: **İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, İstanbul, 2003.

Âlu Şeleş, Ebû'l-Münzir Adnân b. Muhammed: **el-Allâme eş-Şinkîtî Müfessiran,** Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2005.

Apak, Adem: **"İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni",** Tarihte ve Günümüzde Selefîlik, İstanbul, Ensar Yay., 2014.

Apaydın, Mehmet: **Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım,** İstanbul, KURAMER, 2018.

Arpa, Abdülmuttalip: "İzz b. Abdusselâm ve El-İşâre İle'l-Îcâz fî Ba'zı Envâı'l-Mecâz Adlı Eseri", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Konya, 2009.

Arpa, Enver: **İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı,** Ankara, Fecr Yay., 2010.

Arpaguş, Hatice K.: **Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan,** İstanbul, Ensar Yay., 2008.

Aşıkkutlu, Emin: **"Sünnet'de Seferilik", Seferîlik ve Hükümleri,** İSAV, Ensar Yay.

Atalay, Şeyma: "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enst.),** Eylül 2015.

Atar, Fahrettin: **Fıkıh Usûlü,** 12. Bask., İstanbul, İfav Yay., 2016.

Atay, Hüseyin: "Akıl ve Vahiy", **II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara, 2003.

Ateş, Ali Osman: **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri,** İstanbul, Beyan Yay., 2014.

Ateş, Süleyman: **Yüce Kur'ân Tefsiri**, İstanbul, y.y., 1998.

Atîk Mûsâ, "Kavâidu'l-Makâsıt ve Tatbîkâtuhâ İnde'ş-Şinkîtî: Min Hilâli Tefsîri Advâu'l-Beyân", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmiatu'l-Hacc),** Cezâir, 2010-2011.

Avcı, Câsim: "Kudüs", **DİA**, XXVI, Ankara, 2002.

Ay, Mahmut: **Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak –Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-,** İstanbul, Ensar Yay., 2017.

Aycan, İrfan; Sarıçam, İbrahim: **Emeviler**, Ankara, y.y., 1993.

Aydar, Hidayet: **Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 3,** İstanbul, Yeni Zamanlar Yay., 2014.

Ayday, Mehmet Selim: "İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali el-Bitlisî ve Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2016.

Aydın, Muhammed: "Rivayet Tefsiri Kavramı Ve Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı: 20 (2009/2), ss. 1-32.

Azimli, Mehmet: "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", **Bilimname,** XVI, 2009/1, ss. 43-58.

Balcı, İsrafil: "Rivayetin Metne Dönüştürülmesinde Ravi Tasarrufuna Seyf b. Ömer'den Örnekler", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 3, Sayı 2, Güz 2008, ss. 105-125.

el-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî: **Nevâsihu'l-Kur'ân**, Beyrut, 1985.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. Muhammed el-Basrî: **Temhîdü'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil,** thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Beyrut-Lübnan, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1407/1986.

Baloğlu, Adnan Bülent: "Bazı Müslüman Ülkelerin Yönetim Modeli: Suudi Arabistan Örneği Üzerine", **İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu,** Ankara, 1999.

Baltacı, Burhan: "Zâhirî-Selefî Din Yorumu Üzerine –Anlam, Yorum ve Makâsıd Ekseninde Bir Değerlendirme**", Zâhirî ve Selefî Din Yorumu,** KURAMER, İstanbul, 2019, ss. 357-378.

Bardakoğlu, Ali: "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Araştırma Dergisi,** 2017, Sayı: 35, ss. 51-94

Baş, Erdoğan: "Muhammed Emîn Şinkîtî", **DİA**, XXXIX, İstanbul, 2010.

Bayraktutar, Muammer: **"Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler",** ed. Mehmet Kubat vd., Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Bayram, Abdullah: "Kullanılan Metodoloji Bağlamında Kurtubî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Yöntemini Uygulama Biçimi", **BAÜİFD**, Cilt: 4, Sayı: 2, Yıl: 2018, Aralık, ss. 32-53.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd: **Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-Tenzîl**, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Riyâd, Daru Taybe, 1993/1414.

el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî: **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyin b. Alî: **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfat,** Beyrut, 1405/1984.

Bıyıkoğlu, Yakup: **Kur'ân'ın Selefî Yorumu: Şevkânî'nin Tefsir Yöntemi,** İstanbul, İz Yay., 2015.

Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu**, İstanbul, Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Birışık, Abdülhamit: **Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul, İnsan Yay., 2001.

Bulanık, Haydar: "Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât İsimli Tefsirindeki Metodu", **(Yayımlanmamış Yüksek**

**Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, Rize, 2002.

el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz: **Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y..

el-Bureydî, Ahmed b. Muhammed: **"Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân Dirâsetun Te'sîlîyyetun"**, erişim: 11 Eylül 2018, Mecelletü Ma'hed el-İmam eş-Şatıbi li'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Sayı: 2, Zilhicce 1427;

el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul, Kitabevi, 2001.

el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma,** Çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara, Kitâbiyât, 2001.

Carvalho, John J.: "Overview of The Structure of a Scientific Worldview", **Zygon**, c. 41, sayı: 1, March 2006.

el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Sadık Kamhavi, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî: **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Acil Casim en-Neşmî, y.y., 1994.

Cerrahoğlu, İsmail: "Atâ b. Ebû Rebâh", **DİA**, IV, İstanbul, 1991.

Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Tarihi**, Ankara, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Usûlü,** Ankara, TDVY., 2012.

el-Cevherî, Ebî Nasr İsmâîl b. Hammâd: **es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Coşkun, Muhammed: **Tefsirin İlk Çağları: Kur'ân Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri,** İstanbul, İfav Yay., 2019.

Coşkun, Muhammed: **Kur'ân Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi,** İstanbul, Fikir Yay., 2014.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf: **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Doha, 1399.

Çalışkan, İsmail: "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlatu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve**

**Nihal Dergisi,** cilt: 7, sayı: 2 Mayıs-Ağustos, 2010, ss. 67-93.

Çelik, Hüseyin: **Kur'an Ahkamının Değişmesi,** Ankara, Otto Yay., 2007.

Çelik, Yusuf: "Kur'ân'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı", **Dini Araştırmalar,** Cilt: 6, Sayı: 18, ss. 119-128.

Çiftçi, Adil: **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek,** Ankara, Ankara Okulu, 2015.

ed-Dâhil, Abdülaziz: "**Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân**", erişim: 11 Eylül 2018, http://afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=32601;

ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid: **Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî,** Tash: Muhammed Hamid el-Feykî, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1358.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ el-Hanefî: **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Lübnan, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1421.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Abdürrahim: **el-Fevzu'l-Kebir,** (Arapça ve tercüme birlikte), trc. Abdullah Samed Afaracı, İstanbul, İ'tisam Yay., t.y.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Abdürrahim: **el-Fevzu'l-Kebir,** (Arapça ve tercüme birlikte), trc. Abdullah Samed Afaracı, İstanbul, İ'tisam Yay., t.y.

Dindi, Korkut: "Siyer-Tefsir İlişkisi", **Siyer Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 5, Ocak-Haziran, 2019, ss. 267-274.

Doğan, Özlem: **Hermeneutik Dersleri**, İzmir, 1994.

Durmuş, İsmail: "İktibâs", **DİA**, XXII, İstanbul, 2000.

Durmuş, İsmail: "İstişhâd", **DİA**, XXIII, İstanbul, 2001.

Dücane Cündioğlu, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, İstanbul, Tibyan Yay., 1997.

Düzenli, Yaşar: **"Bir Kurtuluş Yolu Olarak Şefaat Düşüncesi Kur'ân'a Göre Nedir Ne Değildir?", Şefaat Nedir Ne Değildir?,** ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2018.

Düzenli, Yaşar: "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi" **İstanbul Üniv. İlah. Fak. Dergisi**, 2010, ss. 125-154.

Düzenli, Yaşar: "Sembolizm Açısından İsra ve Miraç'a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** 2001, sayı: 1. ss. 31-48.

Düzenli, Yaşar: "Siyerin Hakemliğinde Tefsirin Varoluş Mücadelesi", **Siyer Araştırmaları Dergisi,** Sayı: 5, Ocak-Haziran, 2019, ss. 235-244.

Düzenli, Yaşar: **Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan,** İstanbul, İFAV, 2000.

Düzenli, Yaşar: **Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat**, İstanbul, Pınar Yay., 2008.

Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh: **"el-Âlim ve'l-Müteallim" İmam-ı Azam'ın Beş Eseri**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Kalem Yay., 1981.

Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelusî: **el-Bahru'l-Muhît**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1420.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl: **Kitâbü's-Sınâʿateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r,** (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut, 1404/1984.

Ebû Süleyman, Abdülhamid A.: **Kur'âni Dünya Görüşü,** Çev. Günseli Aksoy, İstanbul, Mahya Yay., 2018.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, **Mecâzü'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

Ebû Zehra, Muhammed: **İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri**, İstanbul, İslamoğlu, t.y..

Ebû Zehra, Muhammed: **İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü**, Çev.Abdülkadir Şener, Fecr Yay., Ankara, 12. Bask., 2014.

Ebû Zehrâ, Muhammed: **Ebû Hanife,** trc. Osman Keskioğlu, İstanbul, 1981.

Ebû Zeyd, Muhammed: **el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Sir Seyyid el-Mektebetü't-Tezkâriyye, 1349/1934.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid: **el-İmamu'ş-Şafiî ve'l-İdeolojiyyetu'l-Vasatiyye**, Kahire 1992.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **Dinsel Söylemin Eleştirisi -Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru-**, Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara, Kitâbiyât, 2002.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **İlahi Hitabın Tabiatı,** Çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yay., 2013.

Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî,** thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî,Muhibbüddîn el-Hatîb, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y..

Ebû'l-Muzaffer, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî: **Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl,** thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şafiî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1999.

Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah Ezrâkî, **Ahbâru Mekketi'l-Müşerrefe**, Göttingen, Medresetü'l-Mahrûse, 1275/1858.

Ebüssuûd Efendi, Şeyhu'l-İslam: **İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Beyrut, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddin: **el-Hadîsü Huccetün bi Nefsihî fi'l-Akâid ve'l-Ahkâm**, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 2005.

Elik, Coşkun, Hasan, Muhammed: **Tevhit Mesajı,** İstanbul, İfav Yay., 2016.

Elik, Hasan: **"Sahâbe ve Sonraki Müslümanların Kur'ân'a Muhatap Oluş Keyfiyeti",** Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas-2016, ss. 67-82.

el-Endonezî, Aang Royânî b. Muhammed Nûr el-Bantanî: "Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân ve Turukuhû İnde'l-İmâm eş-Şinkîtî" **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fî Câmiati'l-Medîneti'l-Âlemiyye),** Malezya, 2012.

Emin, Ahmed: **Fecru'l-İslam,** Beyrut, 1975, s. 244-245.

Emiru Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed: **et-Takrîr ve't-Tahbîr,** Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.

Erbaş, Muammer: **Kur'ân-ı Kerim'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.

Erten, Mevlüt: **Nass-Yorum İlişkisi,** Ankara, Ankara Okulu, 2013.

Faruki, İsmail Raci: **Tevhid**, Çev. Ejder Okumuş, İstanbul, Mahya Yay. 2017.

Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu, 2012.

Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme**; Makaleler-II, çev. Adil Çiftçi, Ankara, 1999.

Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Çev. Salih Akdemir, Ankara, Ankara Okulu, 2014.

Fazlur Rahman, **İslam**, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu, 2012.

Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler I,** Ankara, Ankara Okulu, 2015.

Fazlur Rahman: **İslam ve Çağdaşlık**: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Ankara Okulu, 9. Bask., 2018.

el-Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza: **Aynu'l-A'yân,** Dersaâdet: Rıfat Bey Matbaası, 1325.

el-Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza: **Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli'l-Şerâi'**, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail, Beyrut-Lübnan, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.

el-Ferâhî, Abdülhamîd: **Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân**, Tunus, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1433/2012.

el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed: **Kitâbu'l-Ayn,** thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmmârî, Tahran, 2004/1425.

el-Ferrâ, Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd: **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut, Âlemi'l-Kütüb, 1980.

Fidan, Ayşenur: "Kur'ân Dilinin Nebevî Dili İnşâsı: Kudsi Hadisler Bağlamında-**", (Yayımlanmamış Yüksel Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2016.

Fîruzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **Kamûsu'l-Muhît,** Kahire, Daru'l-Hadis, 2008/1429.

Fuâd Abdülbaki, Muhammed: **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Kahire, Daru'l-Hadis, t.y.

Gadamer, Hans Georg: **Truth and Method**, tr. Joel Weinsheimer. Donald G. Marshall, London: Shecd and Ward, 1989.

Garaudy, Roger: **İslam ve İnsanlığın Geleceği,** trc. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yay., 1995.

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî: **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü'ş-Şâfî, y.y., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993/1413.

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî: **İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn**, Beyrut, Dâru'l-Marife, t.y..

Gelgeç, Sevim: "Hz. Peygamber'in (a.s.) Zeyneb (r.a.) ile Evliliği –Müşkilu'l-Kur'ân Bağlamında-", **İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu 1**, ed. Hidayet Aydar, Muhammet Ezber, İstanbul, Ensar Yay., 2017.

Gelgeç, Sevim: "Kur'an-ı Kerim'de Beyân Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.)**, İstanbul, 2015.

Gengil, Veysel: "Tefsir Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2018.

Gezer, Süleyman: **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân**, Ankara, Ankara Okulu, 2008.

Goldziher, Ignaz: **Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri",** trc. Cihad Tunç, Ankara, 1982.

Gökkır, Necmettin, Bilal: **Kur'ân'a Çağdaş Yaklaşımlar**, y.y., t.y.

Gökkır, Necmettin: **Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İfav Yay., 2014.

Gördük, Yunus Emre: **Tabiin Döneminde Kur'ân Tefsiri –Nafi' Mevla İbn Ömer Örneği-,** İstanbul, Siyer Yay., 2017.

Guraya, Muhammed Yûsuf: **Sünnetin Neliği Sorunu,** Çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara, Otto, 2015.

Gül, Ali Rıza: "Kıyâmet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", **AÜİFD**, XLIV (2003), Sayı: 2, ss. 69-108.

Güler, İlhami: "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi: Tanıtım ve Bir Değerlendirme", **Journal Of Islamic Research**, Vol: 7, Spring 1994, s. 49. ss. 149-170.

Güler, İlhami: İlhami Güler, "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları", **2. Kur'an Sempozyumu**, Ankara, 1996, s. 302. ss. 295-303.

Gümüş, Sadreddin: **Kur'ân Tefsirinin Kaynakları**, Ankara, Kayıhan Yay., t.y..

Gündüz, Yavuz, Sarıkçıoğlu, Ünal, Ekrem, Şinasi: **Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç**, Ankara, Vadi Yay., 1996.

Güneş, Kamil: **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği,** İstanbul, İnsan Yay., 2003.

Güney, Derya: **Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua**, Ankara, Fecr Yay., 2020.

Güngör, Mevlüt: **Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı,** Ankara, 1989.

Gürler, Kadir: "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2004/1, ss. 17-46.

Gürman, Ceyda: "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiînden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)", **Tefsir Araştırmaları Dergisi**, TADER 4/1 (April 20), ss. 16-37.

el-Hafâcî, İbn Sinân: **Sırrü'l-feṣâḥa,** (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî), Kahire, 1372/1953.

Hallâf, Abdulvehhâb: **İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh),** Çev. Hüseyin Atay, y.y., AÜİFY, t.y..

Hallâf, Abdülvehhâb: **İlmü Usûli'l-Fıkh ve Hulâsatü Târîhi't-Teşrî'**, y.y., Matbaatü'l-Medenî, t.y..

el-Hallâl, Ebî Bekr Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd: **es-Sunne,** thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Rıyâd, 1410/1989.

Hamurcu, Fevzi: **Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir,** Ankara, Fecr Yay., 2009.

| | |
|---|---|
| Harb, Ali: | **Nakdü'n-Nass, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabî**, Beyrut, 1993. |
| Hassan, Ahmed: | **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi,** İstanbul, İz Yay., t.y. |
| Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sâbit: | **el-Fakih ve'l-Mütefakkih**, tsh: İsmail el-Ensari, Beyrut, 1980. |
| Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sâbit: | **er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs,** thk. Nureddin Itr, Dımaşk, 1975. |
| Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sâbit: | **Şerefu Ashâbi'l-Hadis,** Haz. Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara, Ankara Üniv. Basımevi, 1972. |
| Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sâbit: | **Târîhu Bağdâd**, y.y., Daru'l-Fikr, t.y.. |
| el-Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî: | **Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl**, thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415. |
| el-Hıdr, Abdulfettah Muhammed Ahmed: | "**Min Usûli Tefsîri'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân**", erişim: 11 Eylül 2018, Mecelletü Tedebbür, http://tadabborq.com/tjs/documents/1493500786NbaSlP. |
| Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim Urmevi: | **Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, 1. bsk., thk. Salih b. Süleyman el-Yûsuf-Sa'd b. Sâlim es-Süveyc, Mektebetü't-Ticâriyye, Riyad, 1996/1416. |
| Hucceti, İhsânî, Seyyid Muhammed Bakır, Keyvan: | "Mantık Tefsîr Qorân Bâ Qorân ve Berersî Râbıta Ân Bâ Rivâyât Darb-ı Qorân", **Pejûheş-i dînî şomâre çehardehom** (Zemistan 1385). |
| el-Huceylân, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr-Abdülaziz b. Muhammed b. Abdullah: | **Mensekü'l-İmâm eş-Şinkîtî**, Riyâd, Dâru'l-Vatan, 1416/1996. |
| Huseyn el-Basrî, Ebi'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Mu'tezilî: | **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl el-Meys, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403. |
| el-Huseyn, Eş-Şeyh et-Tayyib b. Ömer: | **es-Selefiyye ve E'lâmuhâ fî Mûritanyâ "Şankît",** Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1416/1995. |

el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem: **Tefsîru Kitâbillahi'-Azîz**, thk. Bi'l-Hâc b. Saîd Şerîfî, b.y., Dâru'l-Garbi'i-İslâmî, t.y..

Hüseyn, Tâhâ: "Kur'ân-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı" Çev. Said Hatiboğlu, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961.

Izutsu, Toshihiko: **Kur'an'da Dînî Ve Ahlâkî Kavramlar**, Terc. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 2013.

Izutsu, Toshihiko: **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, Çev. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yay., 2012.

İbiş, Fatih: **Dinî ve Felsefî Açıdan Anlamın Doğası: Kur'ân'ı Anlamaya Dair,** İstanbul, İz Yay., 2016.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed Tâhir: **et-Tahrîr ve't-Tenvîr,** Tunus, ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm el-Endelüsî el-Muhâribî: **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselâm Abdü'Şâfî Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim: **Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr,** thk. Muhtar Ahmed en-Nedvi, Bombay, 1980-1983.

İbn Ebî Ya'la, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Huseyn Bağdâdî Hanbelî: **Tabakâtu'l-Hanâbile,** thk. Muhammed Hamid el-Faki, Kahire, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.

İbn Fâris, Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ: **Mekâyîsu'l-Luğa**, Kahire, Daru'l-Hadis, 2008/1429.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî: **Kitâbu'l-Muhabber**, Haydarabad, Dâiratu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1361/1942.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd: **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal**, Beyrut, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd: **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Mahmûd Hâmid Osmân, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1998/1426.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b Hıyâr el-Muttalibî el-Kuraşî el-Medenî: **Sîretü İbn İshâk –Kitâbu'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî,** thk. Muhammed Hamidullah, Konya, Hayra Hizmet Vakfı, 1981.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed: **İ'lâmu'l-Muvakkıîn 'an Rabbi'l-âlemîn**, thk. Muhammed Abdüsselam, Beyrut, y.y., 1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,** thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1419.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemaili el-Makdisi ed-Dımeşki el-Hanbeli: **Ravdatu'n-Nâdır ve Cennetü'l-Münâzır fi Usûli'l-Fıkh Alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, y.y., 2002/1423.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, y.y., el-Mektebü'l-İslami-Müessesetü'l-İşrak, t.y.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî: **Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân**, şerh: es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut, 1981.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî: **Hadis Müdafaası**, Çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Otto Yay., 2017.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî: **Lisânu'l-Arab**, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., y.y., Daru'l-Meârif, t.y.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", Çev. Mustafa Öztürk, Ankara**, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (Tasavvuf), 2001, ss. 265-302.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Allah'ın Dostları İle Şeytanın Dostları Arasındaki Fark,** trc. Yasir Beyatlı, İstanbul, Pınar Yay., 2015.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl**, Beyrut, 1997.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **er-Reddu ale'l-Mantıkiyyîn**, nşr. Refik el-Acem, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1993.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **İktidâu's-Sırâti'l-Müstekîm Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm, t**hk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Kitâbu'l-Îmân**, Daru İbn Haldun, İskenderiye, t.y.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Mecmû-u Fetâvâ**, y.y., t.y.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri,** İstanbul, Karınca-Polen Yay., 2017.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam: **Tenbîhü'r-Racüli'l-Âkil alâ Temvîhi'l-Cedeli'l-Bâtıl,** thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Muhammed Azîz Şems, Mekkete'l-Mükerreme, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1425.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri: **Ahkâmu'l-Kur'ân,** Beyrut, Daru'l-Fikr, t.y..

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî: **Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Beyrut, el-Mektebü'l-İslami, 1407/1987.

İbnu'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişam b. Muhammed Ebi'n-Nadr İbn es-Saib İbn Beşer: **Kitâbu'l-Esnâm,** thk. Ahmed Zeki Paşa, Kahire, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2000.

İğde, Muhyettin: **Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci**, İstanbul, İfav Yay., 2016.

el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshak: **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Mısır, es-Seâde, 1394/1974.

el-İşbilî, Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn Ebu Zeyd Veliyyüddîn el-Hadrami: **Dîvanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsaruhum min Zevi'l-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halil Şehhade, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1408/1988.

İşcan, Mehmet Zeki: **Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014.

İzz b. Abdisselam, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdülazîz: **Tefsîru'l-Kur'ân, thk**. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1996/1416.

Kafes, Mahmut: "Ebû Hayyân el-Endelusî'nin Hayatı Ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst**.), Konya,1984.

Kâfî, Mansûr: **Menâhicu'l-Müfessirîn fi'l-Asri'l-Hadîs,** Cezair, Dâru'l-İlm, t.y.

Kalın, İbrahim: **Ben, Öteki ve Ötesi (İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş),** İstanbul, İnsan Yay., 2017.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Alî: **Subhu'l-'Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ**, Beyrût-Lübnân, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987.

Kara, Mustafa: **İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî**, İstanbul, Dergay Yay., t.y.

el-Karafî, Ebû'l-Abbâs Şihabüddin, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman: **Zehîra**, 1. bsk., thk. Muhammed Haci, Dârul-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

Karagöz, Mustafa: "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti", **Bilimname** V, 2004/2, 45-45, ss. 45-60.

Karagöz, Mustafa: "Selefi Yorumları Bağlamında Şenkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Kayseri, 2001.

Karapınar, Fikret: **"İlk Dönem Sûfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı", Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu**, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul, KURAMER, 2018.

Karataş, Ali: “Ehl-i Sünnetin Kur’ân Yorumunda Mu’tezile Etkisi: Ebû Bekir el-Esamm Örneği”, **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD),** Aralık, 2016; 2(2): ss. 178-187.

Karataş, Ali: “Kur’ân’ı Kur’ân ile Anlama”, **OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 31, Samsun, 2011, ss. 177-197.

Karataş, Ali: **İmam Mâturîdî Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl**, İstanbul, İfav Yay., 2014.

Karataş, Şaban: **Şîa’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru,** Ankara, Ankara Okulu, 2017.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk: **Mehâsinü’t-Te’vîl**, thk. Muhammed Bâsil Uyûni’s-Sevd, Beyrut, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418.

el-Katifî, Muhammed el-Ubeydâni: “**Kâidetu Tefsîri’l-Kur’ân Bi’l-Kur’ân**”, erişim: 11 Eylül 2018, https://www.alobaidan.org.

Kavas, Ahmet: “Şinkît”, **DİA**, XXXIX, İstanbul, 2010.

Kehhâle, Ömer Rızâ: **Mu’cemü’l-Müellifîn Terâcimu Musannifi’l-Kütübi’l-Arabiyye,** Beyrut, Mektebetü’l-Müsennâ, t.y.

el-Kefîl, Muntedâ: “**Menhecu Tefsîru’l-Kur’ân Bi’l-Kur’ân**”, erişim: 11 Eylül 2018, https://forums.alkafeel.net/showthread.php?t=98697;

el-Keramî, Mer’î b. Yusuf: **el-Kevâkibü’d-Düreriyye fî Menâkıbi’l-Müctehid İbn Teymiyye,** Beyrut, 1986.

Kesler, M. Fatih: **Medine Tefsir Ekolü**, Ankara, Akçağ yayınları, 2005.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen: **Fıkhu Ehli’l-Irak ve Hadîsuhum**, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Karaçi, 1401.

Kıllıoğlu, İsmail: Ahlâk-Hukuk İlişkisi, İstanbul, **MÜİFVY**, 1988.

Kırbaşoğlu, Hayri: “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, **İslamiyat**, cilt: 3, sayı: 3 (2000), ss. 121-137.

Kırbaşoğlu, M. Hayri: **İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara, Ankara Okulu, 2010.

Kırbaşoğlu, M. Hayri: **İslam Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu, 2015.

Kırbaşoğlu, M. Hayri: **İslam'ın Kurucu Metni –Kur'ân Araştırmaları-**, Ankara, Otto, 2015.

Kırca, Celal: **Kur'ân'a Yönelişler**, İstanbul, t.y..

Kıyıcı, Burhaneddin: "İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Ankara 2009.

Koca, Ferhat: **"İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs Delili Olarak Hz. Peygamber'in Sünneti" (Örnek İnsan Hz. Muhammed),** ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Çorum, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, 2006, ss. 59-78.

Koca, Ferhat: "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsîs", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 3, 2003, ss. 430-443.

Koca, Ferhat: "İstidlâl", **DİA**, XXIII, İstanbul, 2001.

Koca, Ferhat: **İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara, Ankara Okulu, 2011.

Koca, Ferhat: "Tahsîs", **DİA**, XXXIX, İstanbul, 2001.

Kocaoğlu, Canip: "Selefiliğe Tarihsel Bir Bakış ve Suudi Arabistan'ın Selefilik Üzerine Geliştirdiği Politikayı Yayma Stratejisi", **BEÜ SBİ Dergisi**, 6(2) s. 343. ss. 333-353.

Koç, Mehmet Akif: **İsnat Verileri Çerçevesinde İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri İbn Ebi Hatim Örneği**, Ankara, Kitabiyat, 2003.

Korim, Suad: "**Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân el-Mefhûm ve'l-Menhec**", erişim: 11 Eylül 2018, https://vb.tafsir.net/tafsir10657/#.W5dxIM4zbIU.

Kotan, Şevket: "**Kur'ân Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?", Tarihsellik Nedir Ne Değildir**?, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019.

Köksal, Aydoğan: "Moritanya", **DİA**, XXX, 2005.

Kubat, Mehmet: Mehmet Kubat, "Selefiyye ile Neo-Selefîliğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", **İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,** Cilt 6, Sayı 2, (2017), s. 125. ss. 124-142.

el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim: **Tefsîru'l-Kummî**, thk. Heyet, Beyrut, 1991.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî: **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,** thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfeyyiş, Kahire, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964.

el-Kurtubî, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber Nemerî: **Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlihî ve ma Yenbeğî fî Rivâyetihî ve Hamlihî,** thk. Ebû'l-Eşbal ez-Zuheyri, Riyad, 1994.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik: **Letâifu'l-İşârât**, thk. İbrahim Bisyûnî, Mısır, el-hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab.

Kutlu, Sönmez: **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi,** Ankara, Kitabiyat, 2002.

Kutsal Kitap: **Kitab-ı Mukaddes Şirketi,** İstanbul, 2015.

Küçükkalay, Hüseyin: **Abdullah İbn Mesu'd Ve Tefsir İlmindeki Yeri**, Konya, Denizkuşları Matbaası, 1971.

Laoust, Henri: **İslam'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yay., 2017.

Maarif, Tafadduli, Mecid, Muhammed Emin: "Hucciyeti Reveshi Qoran Be Qoran Ba Ta'kıd Ba Rıwayat Tafsırı Tasnım Arz Dar", **Porreveşhâ-yı koran ve hadis**, Cilt: 48, No 1, Bahar ve Yaz, Yıl: 1394. ss. 111-132.

el-Mağrâvî, Muhammed b. Abdurrahman: **el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâti's-Sıfât,** b.y., Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Kur'ân, 1420/2000.

Maşalı, Mehmet Emin: **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gai Yorum -Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi-,** Ankara, Otto Yay., 2016.

Maşalı, Mehmet Emin: "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", **Bilimnâme**, XV, 2008/2, ss. 123-146.

Maşalı, Mehmet Emin: **Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'ân Yorum Anlayışı**, Ankara, Otto, 2016.

| | |
|---|---|
| el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd: | **Te'vilât-u Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî**, thk. Mecdi Basellum, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971. |
| el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdâdî: | **en-Nüket ve'l-Uyûn**, thk. Es-Seyyid b. Abdü'l-Maksud b. Abdürrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.. |
| Menna'u'l-Kattân, b. Halîl: | **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, y.y., Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000. |
| el-Merâğî, Ahmed b. Mustafâ: | **Tefsîru'l-Merâğî,** Mısır, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946. |
| Mes'ûd, Muhammed Hâlid: | **İslam Hukuk Teorisi,** Çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997. |
| el-Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ: | **Tefhîmu'l-Kur'ân**, İstanbul, İnsan Yay., t.y.. |
| Muhammed Abduh: | **Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2012. |
| el-Muhâsibî, Hâris: | **El-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî, Dâru'l-Fikr, y.y., 1971. |
| Mukâtil b. Süleymân: | **Kitâbu Tefsîri'l-Hamsi Mie Âye Mine'l-Kur'ân**, thk. Isaiah (Yeshayahu) Goldfeld, İsrail, 1980. |
| Mukâtil b. Süleymân: | **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003. |
| Müdebber, Ali: | "Naqd u Berresi-ye Şübhe-i "Bid'at" Derbare-i Menhec Tefsir-e Qur'an Ba Qur'an, **Mutaleat-e Tefsiri, Sal-i Dovvom,** Payiz u Zimistan 1395, Şomare.1. |
| Müftüoğlu, Ömer: | **Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi**, Ankara, Otto Yay., 2012. |
| Müslim, Mustafa: | **Menâhicu'l-Müfessirîn et-Tefsîr fî Asri's-Sahâbe, Riyâd, Dâru'l-Müslim, 1415.** |
| en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb: | **Sunenu'l-Kübrâ**, thk. Abdulgaffar Suleyman el-Bundari, Beyrut, 1991. |
| en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd: | **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,** thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut, Daru İbn Kesîr, 2008/1429. |

| | |
|---|---|
| en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed el-Hâkim: | **el-Müstedrek ale's-Sahihayn,** thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1990. |
| en-Nîsâbûrî, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî: | **Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân**, thk. Şeyh Zekeriyye Umeyrât, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416. |
| Norris, Harry Thirllwall: | "Moritanya", **DİA**, XXX, İstanbul, 2005. |
| Olgun, Hakan: | **Yahudi-Hıristiyan Geleneğinde Nuzul-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir**?, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019. |
| Osmançelebioğlu, Serhan: | "Kur'ân'da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme" **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2018. |
| Öğüt, Sâlim: | **İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri,** İstanbul, Ocak Yay., 2003. |
| Özcan, Esat: | **Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği),** İstanbul, Kitap Yay., 2019. |
| Özervarlı, M. Sait: | "Selefiyye", **DİA**, XXXVI, İstanbul, 2009. |
| Özervarlı, M. Sait: | İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi, **İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları** (**İSAM**), İstanbul, 2017. |
| Özsoy, Ömer: | "Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", **Journal Of Islamic Research,** Vol: 9, No: 1-2-3-4, 1996, ss. 135-143. |
| Özsoy, Ömer: | "**Kur'ân'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'ân"**, İstanbul, KURAMER, 2018. |
| Özşenel, Mehmet: | **İlk Dönem Hadis-Re'y Tartışmaları Şeybani Örneği**, İfav Yay., İstanbul, 2015. |
| Öztürk, Hayrettin: | **Ferâhî ve Nazm**, İstanbul, Ensar Yay., 2018. |
| Öztürk, Mustafa: | "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt: 8, Sayı: 2, Temmuz-Aralık 2008, ss. 1-20. |
| Öztürk, Mustafa: | **İlâhî Hitâbın Tefsiri**, Ankara, Ankara Okulu, 2018. |

Öztürk, Mustafa: **Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-,** Ankara, Ankara Okulu, 2013.

Öztürk, Mustafa: **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği,** Ankara, Ankara Okulu, 2012.

Öztürk, Mustafa: **Tefsirin Halleri,** Ankara, Ankara Okulu, 2016.

Öztürk, Mustafa: "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru: Kur'âncılık ve Kur'ân İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", **Marife Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 3, 2010, ss. 9-44.

Öztürk, Mustafa: **"Tefsir Nedir, Ne Değildir?", İslam Ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar,** Malatya, 2017, ss. 33-51.

Öztürk, Mustafa: "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefîlikteki İzdüşümleri", **Zâhirî ve Selefî Din Yorumu,** KURAMER, İstanbul, 2019.

Öztürk, Mustafa: **Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler,** Ankara Okulu, Ankara, 2011.

Öztürk, Mustafa: **Nüzûl-ü İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir**?, ed. Adnan Demircan, Ankara, Fecr Yay., 2019.

P. Lovering, Robert: "The Concept of Worldview in Contemporary Philosophy of Religion", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, UMI Microform: 3005074),** Colorado University, 2001.

Paçacı, Mehmet: "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair", **İslami Araştırmalar**, Cilt: 8, No: 2, Bahar Dönemi 1995, ss. 85-97.

Paçacı, Mehmet: **Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?**, İstanbul, Klasik Yay., 2013.

Parlak, Orhan: "Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî'nin Tefsirdeki Metodu", **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** 2016, 9/5, ss. 62-81.

Parlak, Orhan: "Muhammed Emin eş-Şinkîtî ve Tefsirdeki Metodu", **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Konya, 2000.

Patrica Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce**, Çev. Hakan Koni, İstanbul, Kapı Yay., 2007.

Polat, Fethi Ahmet: **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İstanbul, İz Yay., 2011.

Qurbani, Neccarzadegan, Ekber, Fethullah: "Berresi ve Tahlil-i 1. Mebâni-yi Tefsir-i Qoran Ba Qoran Bâ-Te'kîd Ber Tefsiri'l-Mîzân" **Faslname-i Mütalaat-i Tefsirî Sâl-i Devvom,** Behar 1390, Şomare-i 5;

Râgıp el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal: **Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,** thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, Daru'l-Kalem, 2009/1430.

er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**: Müsneden an Rasûlillah s.a.v. ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn, Mektebetü'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, thk. Esa'd Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyâd, 1417/1997.

er-Râzî, Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddîn: **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411.

Reşîd Rızâ: **Tefsîru'l-Menâr**, y.y., el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.

Rızaeddin b. Fahreddin: **Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ve Mücadelesi,** terc. Ömer Hakan Özalp, İstanbul, İşaret Yay., t.y..

Rickman, H.P.: **Anlama ve İnsan Bilimleri**, Çev. Mehmet Dağ, Samsun, Etüt Yay., 2000.

Robins, Robert H.: **"Malinowski, Firth and the Context of Situation", in Social Antropology And Language,** Edited by: Edwin Ardener, Tavistock Publications, London, 1971.

Said Hâlim Paşa: **Buhranlarımız**, haz. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman, 1001 Temel Eser.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim: **el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,** thk. Seyyid Kesrevey Hasen, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1440.

es-Sâlih, Subhî: **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.

es-San'ânî, Abdürrezzak b. Hemmam: **el-Musannef**, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1970-1972.

| | |
|---|---|
| Sancar, Faruk: | **“Zahirî-Selefî Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği”, Zâhirî ve Selefî Din Yorumu,** ed. Sönmez Kutlu, KURAMER, 2019. |
| Savlu, A. Hamdi: | “Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu”, **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Ankara, 1971. |
| es-Saymerî, Ebû Abdillah Husayn b. Ali: | **Ahbâru Ebû Hanife ve Ashâbih,** thk. Ebû’l-Vefa el-Efğani, Haydarabad 1974, Beyrut, 1976. |
| es-Semerkandî, Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî: | **Sünenü’d-Dârimî,** 26, thk. Muhammed Ali-Seyyid İbrahim, Kahire, Dâru’l-Hadîs, 1431/2010. |
| es-Semerkandî, Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim: | **Tefsîru’s-Semerkandî**: Bahru’l-Ulûm, y.y., t.y.. |
| es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl: | **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993. |
| Seyyid Kutup: | **Fî Zilâli’l-Kur’ân**, Diyarbakır, Dârü’l-İlm, t.y. |
| Seyyid Şerif Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali: | **Ta’rifât**, İstanbul, 1265. |
| Sezgin, Fuad: | **Tarihu’t-Türasi’l-Arabi**, trc. Mahmud Fehmi Hicazi, Riyad, 1983, (Fıkıh cildi). |
| Sıcak, Ahmet Sait: | **Kur’ân Tefsirinde Öznellik**, Ankara, Ankara Okulu, 2017. |
| es-Sicistânî, Ebû Davud Suleyman b. el-Eş’as: | **Kitabu’l-Merâsil**, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut, 1988. |
| es-Sicistânî, Ebû Muhammed İbn Uzeyr: | **Gârîbu’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Edip Abdulvâhid Cimrân, Suriye, Dâru Kuteybe, 1416/1995. |
| es-Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali: | **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî**, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetü'r-Rüşd, y.y., 2001/1422. |
| es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr: | **ed-Durru’l-Mensur fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr**, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 2010. |

| | |
|---|---|
| es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr: | **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011. |
| es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr: | **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl**, Dimaşk, Dâru Kuteybe, 1987. |
| es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ el-Ezdî: | **Tefsîru's-Sülemî ve hüve Hakâiku't-Tefsîr,** thk. Seyyid İmrân, Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1421. |
| Sülün, Murat: | "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", **AÜİFD**, 50: 2, (2009), s.s: 13-38. |
| Şâban, Zekiyüddin : | **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh),** trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, TDVİ Yay., 2019. |
| eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs: | **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, Daru'l-Kalem, t.y. |
| eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs: | **el-Ümm,** Kahire, 1325. |
| eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs: | **er-Risâle,** Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009. |
| Şahin, Davut: | "Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi" **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Ankara 2009. |
| eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî: | **el-İ'tisâm,** thk. Seyyid İbrâhîm, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1432/2011. |
| eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî: | **el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa**, Kahire-Mısır, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 2012. |
| Şebusterî, Muhammed Müctehid: | **Hermenötik Kur'ân ve Sünnet**, İstanbul, Mana Yay., 2017. |

Şefkatli, Tuksal, Hidayet: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri,** Ankara, Otto Yay., 2014.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed: **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1998.

Şen, Ziya: **Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı**, İstanbul, Düşün Yay., 2013.

eş-Şerbecî, Muhammed Yûsuf: "İmâm Abdülhamîd el-Ferâhî ve Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsirindeki Metodu", trc. Hikmet Koçyiğit, **Tefsir Araştırmaları Dergisi,** Nisan/2008, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 141-172.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah: **İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, Dâru'l-Fazîle, 2000.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah: **Fethu'l-Kadîr,** Beyrut, Daru İbn Kesîr, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.

eş-Şeymî, Ahmed Seyyid Hasaneyn İsmail: "Eş-Şinkîtî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr fî Kitâbihi Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu'l-Kâhire, Kulliyyetu Dâru'l-Ulûm, Kısmu'ş-Şerîa el-İslâmiyye),** Kahire, 2001.

eş-Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîtî, **Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara**, Cidde, t.y.

eş-Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî: **Advâu'l-Beyân fî Îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1426/2006.

eş-Şinkîtî, Seyyid Muhammed es-Sâdâtî: **Tefsîru'l-Kur'ân Bi'l-Kur'ân Min Edvâi'l-Beyân**, Mısır-el-Mansûra, Riyâd-es-Suûdiyye, Dâru'l-hedye'n-nebeviyye, Dâru'l-Fadîle, t.y.

Şimşek, M. Sait: **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul, Ekin Yay., 2004.

et-Tabâtabâî, Allâme es-Seyyid Muhammed Huseyn: **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut-Lübnan, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1417/1997.

et-Taberani, Ebu'l-Kasım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyub: **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1995, 2. Bask.

et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd: **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Kahire, Daru'l-Hadis, 1431/2010.

et-Tabersî, Emîn el-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. Hasen: **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru'l-Murtedâ, 1427/2006.

et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Sellame el-Ezdî: **Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerim**, thk. Sadeddin Ünal, İstanbul, 1995/1416.

et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Herevî Horâsânî Şâfiî: **el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîş,** İstanbul, Matbaatü'l-âmire, 1286.

et-Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmani: **Ebû Hanife ve Ashâbuhu'l-Muhaddisûn**, Karaçi, t.y.

Tekin, Akile: "Muhammed 'Abdü'l-'Azîz el-Hakîm (v. 1350/1931) ve El-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye Fî Tefsîri Mâ Verade Fi'l-Kur'ân-i Mine'l-Evâmiri Ve'n-Nevâhi'l-İlâhiyye Adlı Tefsirin Tahlili", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2017.

Temmâm Hassân, **el-Luğatu'l-Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ**, ed-Dâru'l-Beydâ, 1994.

et-Tirmîzî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra: **Sunenu't-Tirmizî**, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

et-Tûfî, Necmeddin Suleyman b. Abdu'l-Kavi: **el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdülkadir Hüseyin, Mektebetü'l-Adab, Kahire, 1977.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc: **el-Luma',** nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır, 1960.

et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî Sehl: **Tefsîru't-Tüsterî**, thk Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.

| | |
|---|---|
| Topaloğlu, Bekir: | “Matüridi-Tefsir İlmindeki Yeri”, **DİA**, XXVIII, Ankara, 2003. |
| Tuğlu, Nuri: | “İmam Mâturîdî’de Sahâbe Anlayışı”, **Kastamonu Üniv. IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu –Hanefilik-Mâturîdîlik”,** ed. Cengiz Çuhadar vd., Kastamonu, Aralık 2017. |
| Tunç, Mazhar: | **Suud Selefiliği -Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma-,** İstanbul, İz Yay., 2019. |
| Turgay, Nurettin: | “Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri”, **Bilimname,** XIV, 2008/1, ss. 35-58. |
| Türcan, Saliha: | “Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesît (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden”, **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., Sosy. Bil. Enst.),** Ankara, 2011. |
| Türcan, Selim: | **Neshin Problematik Tarihi,** Ankara, Otto Yay., 2017. |
| Türcan, Zişan: | “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir –Sahîhu’l-Buhârî’nin Kitâbu’t-tefsîr’i Örneği-“, SÜİFD, ed. Mehmet Bayyiğit, ss. 249-282. |
| Tütün, Sevgi: | “Hz. Âişe ve Kur’ân’ı Tefsiri (Taberî Tefsiri Örneği)”, **Kur’ân ve Sahâbe Sempozyumu**, (22-23 Mayıs 2015/Sivas), 2016, ss. 381-400. |
| Ulu, Arif: | **Tabiunun Sünnet Anlayışı**, İstanbul, İfav Yay., 2015. |
| Uludağ, Süleyman: | “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, **İslamiyat Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 3, 1999, ss. 39-67. |
| Uludağ, Süleyman: | **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul, 1985. |
| el-Useymin, Abdullah Salih: | **eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Hayatuhu ve Fikruhu,** Riyad, y.y., 1992. |
| Ülken, Hilmi Ziya: | **Ahlâk**, Ankara, Doğubatı, 2016. |
| Vâdî, Munşid Fâlih: | “**Evcuhu Tefsîri’l-Kur’ân Bi’l-Kur’ân**”, erişim: 11 Eylül 2018, http://www.academia.edu/19830657. |
| el-Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî: | **El-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, Daru’l-Kalem, 1995/1415. |

el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî: **Esbâbü'n-Nüzûl,** Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.

el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer: **Kitâbu'l-Meğâzî**, Beyrut, y.y., 1984.

Watt, W. Montgomery: **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, Umran Yayınları, 1981.

Watt, W. Montgomery: **Kur'ân'a Giriş**, Çev. Süleyman Kaplan, Ankara, Ankara Okulu, 2013.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ma'în b. Avn el-Bağdâdî İbn Ma'în: **Yahyâ b. Ma'în ve Kitâbuhu't-Târîh**, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke, 1979.

el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdıh: **Târîhu'l-Ya'kûbî**, y.y., 2011.

Yaman, Ahmet: **"Makâsıd Merkezli Kur'ân-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar",** İstanbul, KURAMER, 2018.

Yargı, Mehmet Ali: "Suudi Arabistan' da Mezhebe Bağlılık (Resmi Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme)", **Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu,** ed. Halit Çalış vd. Şubat, 2017.

Yaşar, Mehmet: "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Muhammed Emin Eş-Şinkitî Örneği", **(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** İstanbul, 2015.

Yavuz, Ömer Faruk: "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahâbe Tefsiri", **Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu**, (22-23 Mayıs 2015/Sivas, 2016, ss. 163-170.

Yavuz, Yusuf Şevki: "İstidlâl", **DİA**, XXIII, İstanbul, 2001.

Yazıcı, Muhammet: "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ Adlı Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Erzurum, 1998.

Yazır, Elmalılı Hamdi: **Hak Dini Kur'ân Dili,** Sad. Nedim Yılmaz, İstanbul, Hisar Yayınevi, 2011.

Yerinde, Adem: “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, **Sakarya Üniv. İlah. Fak Dergisi,** 16/2007, ss. 29-61.

el-Yemenî, Ca’fer b. Mansûr: **Kitâbu’l-Keşf, thk. Mustafa Galib**, Beyrut, Daru’l-Endülüs, 1984/1404.

Yıldırım, Çınar, Ramazan, Mahmut: **Selefîlik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, Köln, Plural, 2018.

Yıldız, Sakıp: “Şia’nın Kur’ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkında Görüşleri”, **Atatürk ÜİFD**, Erzurum, 1982, ss. 45-69.

Yılmaz, Ali: “Fahreddin er-Râzî’nin et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İnsicâm”, **(Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosy. Bil. Enst.),** Erzurum, 1996.

Yolcu, Mehmet: **Kur’ân’ın Zihniyet Değiştirmesi**, İstanbul, Denge Yay., 2005.

Yüksek, Muhammed İsa: “Mücmelin Beyânı Bağlamında Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsirinin Bilgi Değeri”, **Sakarya Üniv. İlah. Fak. Dergisi,** Cilt: 21, Sayı: 39 (Haziran 2019), ss. 173-198.

Zamir, Syed Rızwan: “Tafsir al-Qur’ân”: The Hermeneutics of Imitation and “Adab” in İbn ‘Arabi’s Interpretation of the Qur’ân”, **Islamic Studies,** Vol. 50, No. 1 (Spring 2011).

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Es-Seri b. Sehl: **İ’râbu’l-Kur’ân,** thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire, t.y.

ez-Zehebî, Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman: **Tarîhul-İslam ve Vefeyatül-Meşâhir vel-A'lam**, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1991.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed: **Mîzânu’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl**, thk. Ali Muhamed el-Bicavi, y.y., 1963.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed: **Tezkiretu’l-Huffaz,** tsh: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi, Haydarabad-Dekken, 1956.

ez-Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin: **et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn,** Kahire, t.y.

ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed: **el-Keşşâf an Hakiki Gavaâmidi’t-Tenzîl**, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 1407.

ez-Zemlekânî, Kemâleddîn Abdü'l-Vâhid b. Abdü'l-Kerîm: **el-Burhân el-Kâşif An İ'câzi'l-Kur'ân**, thk. Hadîce el-Hadîdî-Ahmed Matlûb, Bağdâd, Matbaatü'l-Ânî, 1394/1974.

Zenâtî, Mahmûd Selâm: **en-Nuzûmu'l-Arab Kable'l-İslâm**, Kahire, y.y., 1992.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah: **Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler**, Haz. Bünyamin Erul, Ankara, Otto Yay., 2012.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah: **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011/1432.

Zeyveli, Hikmet: "Sîretin Kur'ân Araştırmalarında Önemi", ed. Yusuf Şevki Yavuz, **Kur'ân'ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları-II.**

ez-Zuhaylî, Muhammed Mustafâ: **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh el-İslâmî**, Şâm-Suriye, Daru'l-Hayr, 1427/2006.

ez-Zühri, İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni': **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm: **Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'ân**, thk. Bedi' Seyyid el-Liham, Daru Kuteybe, Dımeşk-Suriye 2010.

## ÖZGEÇMİŞ

İstanbul'da ilk ve orta eğitimini tamamladıktan sonra 1995 yılında İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 1999 yılında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi İşletme Bölümü'nden, 2010 yılında yine aynı fakültenin İlahiyat Bölümü'nden mezuniyetini aldı. 2012 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisansını tamamladı. 2015 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı'nda "Kur'an-ı Kerim'de Beyân Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi" adlı Yüksek Lisans tezini ikmâl ederek aynı fakültede Tefsir Bilim Dalı'nda Doktora öğrenimine başladı. Evli ve iki çocuk annesidir.